Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Janvier 1937

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Marie Mère de Dieu selon saint Albert le Grand (1)

I. — La Mère du Verbe Incarné dans la pensée de Dieu

Émile Mâle a remarqué, non sans surprise, dans ses enquêtes à travers l'art religieux du XIIIe siècle, l'absence d'un thème pourtant bien fait pour émouvoir le génie des imagiers mystiques. « Les artistes du XIIIe siècle, écrit-il, n'eurent pas l'idée de représenter, comme ceux de la fin du Moyen-Age, la Vierge avant qu'elle soit née... C'est un peu après 1500 qu'on vit apparaître dans les vitraux, les tapisseries ou les livres d'heures, la jeune fille aux longs cheveux qu'entourent la rose, l'étoile, le miroir, la fontaine, le jardin fermé. La Vierge ici n'existe pas encore ; pur concept, elle est antérieure à tous les temps, elle est la pensée éternelle de Dieu. Une si haute idée, et si bien faite pour inspirer les contemporains de saint Bonaventure ou de Dante, leur fut pourtant inconnue. On lisait cependant déjà, à l'office de la Vierge, le verset biblique :

(1) Les œuvres d'Albert le Grand sont citées d'après l'édit. Borgnet, *Opera omnia*, 38 vol., Paris, 1890-1899. Les références sont indiquées de la façon suivante : le premier chiffre donne le tome, le deuxième la page, le troisième la colonne. Par ex. : *III Sent.*, d. 20, a. 4, B. 28/361. 2 = commentaire sur le troisième livre des Sentences, distinct. 20, art. 4, édition Borgnet, t. 28, p. 361, col. 2.

« J'ai été créée dès le commencement et avant tous les siècles (1). » La sculpture romane se plut à asseoir, au centre des tympans, la Vierge-Mère portant son Enfant sur les genoux. Les artistes gothiques lui préférèrent la Reine glorieuse qui, la tête couronnée, l'Enfant au bras et le sourire aux lèvres, accueille les chrétiens, debout au seuil des cathédrales. Mais, tandis que la plastique travaillait encore sur ces thèmes vigoureux, la contemplation théologique d'un Albert le Grand se fixait déjà avec avec amour sur un objet plus subtil : la Mère de Dieu dans la pensée divine.

Comme plus tard Duns Scot et bon nombre de théologiens, franciscains notamment (2), Albert admit la possibilité de l'Incarnation dans l'hypothèse de la justice originelle. Cette opinion lui paraissait « plus en accord avec la piété de la foi (3) ». Des conséquences particulières devaient s'ensuivre pour le cas de la Mère de Jésus. Saint Albert ne s'en est pas préoccupé. Il nous présente très simplement la Vierge Marie prédestinée par Dieu à devenir un jour Mère du Verbe incarné. « Avant d'être mère, Marie, dit-il, a été choisie par Dieu pour être sa Mère et pour qu'il s'unît lui-même à elle de corps et, mieux encore, de cœur (4). »

Marie jaillit dans la pensée de Dieu comme l'aurore au bord de la nuit :

> Cette nuit, explique Albert, c'est la prédestination divine. Dieu nous a prédestiné Marie à l'aurore de la grâce, depuis la constitution du monde, pour notre gloire. De celui, en effet, que la Vierge a engendré, il est écrit, selon sa génération éternelle : *Ex utero ante luciferum genui te* (Ps. CIX, 3). Le sein du Père c'est la nature du Père féconde dans le Fils. L'étoile, naissance et message de l'aurore qui

(1) E. Mâle, *L'art religieux du XIII^e siècle en France*, 3^e édit., Paris, 1910, p. 280.

(2) Cf. A. Michel, art. *Incarnation*, dans *Diction. de théol. cath.*, t. VII, col. 1495-1496.

(3) *III Sent.*, d. 20, a. 4, B. 28/361. 2.

(4) *De Annuntiatione*, qu. VI, ad 10, cod. Flor. G. 5, 345, fol. 42^va.

monte, c'est la nativité de la bienheureuse Vierge... Ainsi Marie, étoile de la lumière de la grâce, se lève dans la nuit lorsque, du secret de la prédestination divine, elle apparaît à l'existence dans sa naissance (1).

Le miroir de la nature ne révèle pas seul la Vierge prédestinée aux regards attentifs de l'amour. Albert recherche son visage encore vaporeux dans le miroir de la Bible. Il s'arrête à le contempler dans l'antique Esther. La belle Juive qui se pare pour paraître dans tout l'éclat de sa séduction devant le roi Assuérus, lui rappelle « la bienheureuse Vierge que Dieu le Père prépara à concevoir son Fils unique et à le mettre au monde quand le temps de la miséricorde serait venu (2) ». Le fleuve qui jaillit aux premières pages de la Genèse et s'en va du lieu de délices arroser le Paradis (*Genèse*, II, 10), c'est encore Marie future Mère de Dieu.

Ce lieu de volupté, c'est la Très Sainte Trinité elle-même, dont Marie est sortie dès le commencement et avant les siècles. En effet, Dieu le Père l'avait prévue et prédestinée à devenir, par la coopération du Saint-Esprit Paraclet, la mère de son Fils unique et coéternel (3).

Le texte de la sagesse : « Elle est une pure émanation de la gloire du Tout-Puissant. Aussi rien de souillé ne peut tomber sur elle... » (*Sagesse*, VII, 25), inspire au saint Docteur le petit commentaire suivant :

Vraiment la bienheureuse Vierge Marie fut pure. Elle fut la pure émanation de la clarté du Dieu tout-puissant. Elle émana de Dieu dès le commencement et avant les siècles, car elle fut prédestinée de toute éternité à devenir la mère du Fils de Dieu. C'est pourquoi rien d'impur n'a pu pénétrer en elle. Il convenait certes que celle qui serait un jour mère de Dieu fût sainte et immaculée. Que la bienheureuse Vierge ait été prédestinée éternellement

(1) *De natura boni*, cod. Monac. clm 26381, fol. 71ᵃ, et clm 9640, fol. 81ᵛ.

(2) *Sermo XVI de Sanctis*, B. 13/486. 1.

(3) *Sermo XXXVII de Sanctis*, B. 13/552.

mère de Dieu, elle-même l'atteste : « Le Seigneur m'a possédée au commencement, avant ses œuvres les plus anciennes. J'ai été fondée de toute éternité (1). »

Par-delà le miroir de la nature et de l'Écriture, Albert regarde encore Marie dans le miroir mystérieux du monde angélique. Le chœur des Trônes, par exemple, la symbolise dans l'une de ses propriétés : « la stabilité », car Marie posséda cette vertu au plus haut point. La preuve : « Le Roi du ciel l'a élue pour siège de sa gloire, bien mieux, il s'est fait pour lui-même de ce trône un corps qu'il a assumé dans l'unité de sa personne et n'a jamais déposé (2). »

Choisie de toute éternité pour mère du Verbe incarné, la Vierge Marie, dans la pensée divine, est tout entière pour son futur Enfant. Sans lui elle ne serait rien. Tout ce qu'elle sera un jour la préparera à lui ou lui viendra de lui. De même en est-il dans le dessein de Dieu. Si, au jugement d'Albert, ce projet merveilleux ne comportait pas l'Immaculée Conception, du moins, incluait-il, comme sa première réalisation, une sanctification absolument singulière et antérieure à la naissance de la Vierge élue (3). Prédestinée à devenir Mère de Dieu, Marie était prédestinée à la plus haute sainteté.

De même encore l'attendait dans la pensée de Dieu, en conséquence de sa maternité divine corporelle, une autre maternité, spirituelle celle-là, et combien émouvante, sur les hommes, frères de son Fils. « Elle est notre Mère, dit Albert, par dignité et par priorité de prédestination. Elle a été prédestinée avant les siècles pour être le principe d'où tout le créé serait recréé (4). »

(1) *Proverbes*, VIII, 22-23.

Sermo XXXVIII de Sanctis, B. 13/562. 1. Il ne faut pas lire ce texte en faveur de l'Immaculée-Conception, que saint Albert a formellement et constamment repoussée.

(2) *Mariale*, q. 169, B. 37/231. 1.

(3) *III Sent.*, d. 3, a. 4, ad 6, B. 28/48.

(4) *Mariale*, q. 145, B. 37/206. 2.

Enfin c'est à partir de son rôle maternel que se déploie l'universelle royauté de Notre-Dame. Il n'y a pas de salut hors la foi en l'Incarnation accomplie par le ministère de la Vierge Marie, autrement dit point de salut en dehors de la foi en la prédestination de Marie à sa maternité divine. « C'est pourquoi, dans la foi des hommes, dans le choix de Dieu et la confirmation de ce choix, Marie fut toujours Dame et Reine des créatures (1). »

La vie entière de notre Mère ne fut que l'expression lentement développée au long de ses jours et de ses mystères, de sa première existence en la pensée divine. Dans le *fiat* de l'humble Marie aux offres du ciel, nous en reconnaissons le premier mot (2). L'ange de l'Annonciation venait, sans doute, solliciter ce consentement, mais sa première intention était de signifier à Notre-Dame « qu'elle était choisie pour Mère de Dieu » (3).

II. — Le fait de la Maternité divine de Marie

Marie vraiment Mère du Christ

Si, dans la prédestination éternelle, la maternité divine de Notre-Dame est le centre de cristallisation de toutes ses grandeurs, il importe avant tout de constater dans le fait la vérité de cette maternité. Saint Albert le Grand affirme ce fait avec une grande énergie.

Le jeune maître qui, vers 1245, commente le troisième livre des *Sentences*, de Pierre Lombard à Saint-Jacques de Paris, pose la double question, évocatrice des âpres luttes du passé : « Est-ce que la glorieuse Vierge fut vraiment Mère du Christ? Et comment faut-il l'appe-

(1) *Mariale*, q. 28/60. 2.
(2) *Ibid.*, qu. 1, § 3, 7. 2.
(3) *De Annunt.*, qu. v, sol., cod. Flor. G. 5, 345, fol. 42ra.

ler : Θεοτόκος ou Κριστοτόκος? Mère de Dieu ou Mère du Christ? » (1)

A la première interrogation, « nous répondons sans hésitation que la glorieuse Vierge est en toute vérité mère du Christ ». Sans doute, elle tient ce privilège de la grâce, mais, ce privilège accordé, elle est mère du Christ, dans le sens naturel de ce mot. Pour avoir été fécondée par la vertu de l'Esprit-Saint, Marie n'en a pas moins rempli à l'égard du Verbe incarné le rôle maternel de toute femme à l'égard de son enfant.

Ce rôle — rôle purement passif d'après l'embryologie aristotélicienne et médiévale (2) — consiste dans un travail d'amélioration, d'élaboration progressive du fœtus, auquel concourent et les organes maternels et la vie nutritive de la mère (3). Semblable à la femme au levain de l'Évangile, Notre-Dame a mélangé du ferment à trois mesures de farine, c'est-à-dire : sa foi lui a mérité qu'en son sein l'Esprit de Dieu unit le corps, l'âme et la Divinité du Verbe Incarné (4).

L'œuvre principale, qui appartient au principe viril dans la génération naturelle, revient ici à la Troisième Personne de la Sainte Trinité. Les interventions secondaires propres au principe maternel n'en restent pas moins à la Sainte Vierge conformément aux lois de la nature (5). L'Esprit-Saint a préparé la Vierge à sa maternité, mais sa puissance génératrice, Marie la reçut de la

(1) *III Sent.*, d. 4, a. 5, B. 28/83. 2.

(2) Cf. *In Luc*, 1, 31, B. 22/72. 2.

(3) *Ibid.*, 85. 1. — Cf. *III Sent.*, d. 3, a. 11, B. 28/54. 1 ; a. 22/60. 2, et *Mariale*, q. 213, B. 37/301. 2. — *Luc*, 1, 31, B. 22/71. 2 ; 1, 35/103. 1.

(4) Cette figure de Marie, dont saint Albert emprunte le symbolisme à saint Bernard, apparaît fréquemment dans ses œuvres (*Luc*, 1, 35, B. 22/103. 1. — *Mariale*, q. 164, B. 37/243. — *III Sent.*, d. 4, a. 5, B. 28/85, etc...). Albert a soin de corriger l'inexactitude — hérétique — de cette image : dans le Christ, il n'y a pas eu « mélange », mais « union » des deux natures.

(5) *III Sent.*, d. 4, a. 5, ad obj. 3, 4, 5, B. 28/85. 2. — *Luc*, 1, 31, B. 22/71. 2.

nature (1), et c'est son libre *fiat* qui l'ouvrit à l'action divine (2). L'Esprit-Saint a réalisé dans le Fils de Marie tout ce qui appartient à la forme, à l'espèce et à l'union, mais c'est Notre-Dame qui a offert au Verbe en son sein virginal le nid délicat nécessaire aux frêles commencements de la vie du Christ parmi nous (3). C'est du plus pur de son sang que le corps du Christ a été conçu (4), car, si l'on peut dire que ce corps a été créé, en ce sens que la génération du Christ a été l'œuvre immédiate de Dieu, cette manière de parler serait inexacte si l'on voulait dire qu'il a été fait de rien (5).

C'est donc, vraiment, en la Vierge sa mère que le Verbe conçu s'est ensuite formé et développé, et c'est son âme à elle (6), qui a présidé à l'humble et silencieuse maturation du fruit qu'elle porta dans son sein neuf mois, comme les autres mères (7).

Neuf mois d'ineffable intimité pendant lesquels le souffle de Jésus est le souffle de Marie. Par sa Mère, Jésus parle et agit; par elle il répand la grâce autour de lui (8). Là où Marie va, Jésus va. Avec elle, il se lève; avec elle il s'assied et se repose (9). Dans son *Compendium in Ave*

(1) *III Sent.*, d. 3, a. 12, ad 3, B. 28/55. 1.

(2) *Ibid.*, a. 11, ad 2/54. Quelques-uns voulaient que par son « Fiat », la Vierge eut exercé une action positive sur la conception du Verbe incarné. Albert leur fait remarquer que tout son rôle fut de lever un obstacle, *removens-prohibens* disent les philosophes.

(3) *Ibid.*, a. 11 et 12, 54-55. 1-60. 2. — *Luc*, 1, 31, B. 22/72. 2-1, 35/103.

(4) *Ibid.*, a. 19/59. — *Mariale*, q. 213, B. 37/301. 2.

(5) *Mariale*, q. 213, B. 37/302. 1. — *III Sent.*, d. 3, a. 21, B. 28/60. 1. Cette remarque est occasionnée par un texte de SAINT JEAN DE DAMAS inexactement cité par P. LOMBARD, qui lui fait dire : *non seminans, sed per Spiritum Sanctum creans*. Albert connaît dans son commentaire sur les *Sentences*, une autre version : *sed per Spiritum Sanctum conditive*, ce qui revient à *non spermatice*, dit-il dans le *Mariale*. Dans ce dernier ouvrage, il cite aussi une version qui porte *creative*. — Il ne paraît pas la connaître dans son commentaire des *Sentences*.

(6) *Luc*, 1, 46, B. 22/124. 1.

(7) *Mariale*, q. 213, B. 37/302.

(8) *Luc*, 1, 41, B. 22/118.

(9) *Mariale*, q. 165, B. 37/248.

Maria, saint Albert développe une série d'images gracieuses pour nous dire comment le Seigneur alors est avec Marie. Il est avec elle

> comme la fontaine dans le jardin, le miel dans le rayon, le feu dans le buisson (ardent), le soleil dans le ciel, la pierre précieuse sertie dans l'or; comme... l'oiseau dans le nid, le remède dans la pharmacie, la manne dans l'arche, la fleur sur la tige, le feu sur l'autel; la rosée sur la toison, le fruit sur l'arbre...; comme le roi sur son trône, l'arbre de vie dans le paradis, la grappe sur la vigne, l'abeille sur la fleur. Il y est comme le pontife dans le tabernacle, le père de famille dans la maison, l'écriture dans le livre, le trésor dans le champ, comme l'époux sur son lit de noces, le vin dans le cellier, l'or dans le coffre, la table dans la salle à manger, la rose dans Jéricho; ou encore comme le maître à l'école, l'agneau dans le champ... le gouvernail dans le navire..., l'œil sur la tête, le doigt sur la main... (1)

Enfin Marie enfanta son fils premier-né, c'est-à-dire qu'elle l'a produit à sa propre ressemblance humaine (2). Marie est donc vraiment « mère du Christ ».

Marie vraiment Mère de Dieu

Vraiment Mère du Christ, comment devons-nous appeler la Vierge Marie : « Mère du Christ » ou « Mère de Dieu », puisque le Christ, son vrai fils, est Dieu?

(1) *Compendium*, cod. Basel. B., IX, 26, fol. 12ᵃ. — Monac. clm 15744, fol. 61ᵛᵇ.

(2) Il restait à réfuter les erreurs docétistes qui réduisaient le corps du Christ à un fantôme, comme les Manichéens et Marcion; ou le faisaient descendre du ciel, comme le prétendait Valentin. Albert ne s'y est pas arrêté (cf. *III Sent.*, d. 2, a. 14, B. 28/40. 411 : *patet in littera*, d. 3, a. 23, B. 28/61 : sur *III Joan.*, 13 et 31). Le *De Apprehensione* en fait bien mention (pars 8, n° 15, B 5/64), mais l'authenticité de cet écrit est douteuse (voir Meersseman, *Introductio in omnia opera S. Alberti M*, p. 139).

Ces questions de vocabulaire, que certains esprits modernes négligeraient volontiers comme d'oiseuses subtilités, ont toujours retenu l'attention des grands théologiens médiévaux. Avec raison. Les mots sont les signes des réalités, mais l'application d'un signe exact à une réalité, d'un vocable adéquat, requiert qu'on ait préalablement bien compris cette réalité. « Ce que l'on conçoit bien s'énonce clairement... » Le mot oblige à préciser le concept et, le cas échéant, en dévoile les feintes ou les déficiences. D'ordinaire, la difficulté d'expression situe exactement la difficulté de la pensée. C'est le cas présent. Les partisans du Κριστοτόκος : les Paul de Samosate et les Nestorius, Eutychès et Pélage savaient parfaitement ce qu'ils entendaient dire en inventant ce nom « pour diminuer l'honneur de la Bienheureuse Vierge ». Ils faisaient de la mère du Christ la mère de l'homme, non pas du Dieu. Aussi, pour obéir à Jérôme qui conseille de ne pas user avec les hérétiques du même vocabulaire, ce nom de Κριστοτόκος est à rejeter absolument (1). Le nom du Christ implique, il est vrai, une « onction » (*Christus* vient d'un verbe grec qui signifie : oindre), mais ce n'est pas nécessairement l'onction de la Divinité. Ainsi, lorsque le psaume défend de toucher aux « christs » : *nolite tangere christos meos* (Ps. CIV, 15), il s'agit seulement des amis de Dieu qui ont reçu l'onction de la grâce (2).

On objecte : Marie n'a donné au Verbe que la nature humaine, et, par conséquent, elle n'a pas avec lui d'autre relation de consubstantialité. Sans doute, Marie n'a donné au Verbe que l'humanité. Mais il faut remarquer ceci. Naître n'est pas le fait de la nature, sinon subséquemment, c'est d'abord le fait de la personne ou hypostase. Or, la personne née de Marie est une hypostase théandrique. Jésus-Christ est fils d'une mère terrestre et fils d'un Père céleste, selon ses deux nativités (3). Ainsi donc,

(1) *III Sent.*, d. 4, a. 5, ad qu., B. 28/85. 2.
(2) *Ibid.*, ad qu., ad obj. 21/86. 1.
(3) *Ibid.*, ad obj. 1/85. 2.

mère selon la nature humaine d'une personne qui est Dieu, Marie est mère de Dieu. La consubstantialité, en effet, n'inclut dans son concept que la convenance entre parent et enfant dans une substance commune, convenance qui n'atteint pas directement le fruit lui-même de la naissance (1).

L'objection repose, au fond, Albert le note, sur une méprise : on parle équivalemment, à propos de Jésus et de Marie, de « mère » et de « fils », en fonction de la naissance. Or, cette façon de s'exprimer est inexacte. Il n'y a pas entre Jésus et Marie relations équivalentes de filiation et de maternité. Marie est vraiment et réellement mère de Dieu, étant mère d'un homme qui est Dieu, mais de Dieu à Marie, il n'y a pas relation réelle de filiation. N'est-ce pas une règle de ne rien affirmer né de Dieu dans le temps qui ne le soit dans l'éternité? (2) Il n'y a donc dans le Christ qu'une filiation unique, à savoir la filiation éternelle qu'il tient de sa naissance éternelle du Père. Pourtant il est réellement né humainement de Marie. Cette naissance temporelle fait de Marie vraiment sa Mère. Elle fonde en Marie, de Marie à Jésus, une relation réelle de maternité, elle ne fait pas qu'il y ait de Jésus à Marie une relation réelle, nouvelle, de filiation autre que la filiation éternelle du Verbe.

> Et ainsi le Christ, en vertu de sa naissance humaine qu'il possède vraiment, cause en toute vérité dans sa mère un rapport de relation à lui-même dans la similitude de la substance terrestre. Néanmoins il n'a pas lui-même d'autre filiation pour le constituer fils que sa filiation éternelle. La filiation, en effet, détermine l'hypostase, laquelle dans le Christ est unique... Il s'ensuit que, en vertu d'une filiation unique, il est fils du Père selon sa génération éternelle, et fils de sa mère selon la génération temporelle (3).

(1) *III Sent.*, ad 2, 85. 2-86. 1.
(2) *Ibid.*, d. 8, a. 1, B. 28/163, 1.
(3) *Ibid.*, d. 8, a. 1, ad qu., ad 4, B. 28/86. 1.

Que le Verbe soit « Fils de la Vierge », ce n'est donc, de ce point de vue, qu'une des conséquences, accidentelle, de son Incarnation (1).

La solution apportée par Albert à ce problème subtil et délicat n'est pas orignale, *nec est ista opinio nova*. Il la puisa dans les écrits d'autres *Magistri* (2). Mais il contribua à l'accréditer. Nous la retrouvons chez Alexandre de Halès (3), saint Bonaventure (4), et surtout saint Thomas. Saint Thomas, après Albert, n'admet dans le Christ qu'une seule filiation réelle, sa filiation divine, mais il explique avec une autre clarté et plus d'assurance (*sine prejudicio*, disait Albert) de quelle manière nous pouvons appeler le Verbe vraiment Fils de Marie. Le Verbe est dit réellement Fils de Marie par « cointellection » de sa filiation dans la maternité réelle de Marie.

> *Dicitur tamen relative filius ad matrem relatione quae cointelligitur reali relationi maternitatis ad Christum... Christus dicitur realiter filius Virginis Matris ex relatione reali maternitatis ad Christum* (5).

Saint Thomas marque bien aussi le principe de cette solution. D'une part, la dualité des naissances du Christ : naissance temporelle de Marie sa mère, naissance éternelle de Dieu son Père ; d'autre part l'unicité de filiation, par incapacité du Verbe à recevoir une filiation temporelle (6).

(1) *III Sent.*, d. 2, a. 4/26. 1.
(2) *Ibid.*, d. 8, a. 2, ad 2/166. 2.
(3) *Sum. Theol.*, III[a], q. 10.
(4) *III Sent.*, d. 8, a. 2, q. 2.
(5) III[a], q. 35, a. 5.
(6) Saint Thomas est également plus complet que son maître. Il réfute Photius et Nestorius (*III Sent.*, d. 2, q. 2, a. 3, et d. 3, q. 3). Il importait, en effet, de prouver que l'humanité du Verbe fut assumée par lui aussitôt que conçue, et qu'elle fut assumée dans l'unité du Verbe.

Albert n'ignore pas des opinions opposées à la sienne. Il lui paraît oiseux de les discuter. Qu'il suffise de savoir que son explication concorde avec les dires des saints (1).

Il a, cependant, repris brièvement la question dans la troisième partie — inédite — de la *Summa de coaequaevorum virtutibus* pour répondre aux raisons, ou, plus exactement, aux déraisons — *racione sed potius deliracione* — de certains impies (2). Le troisième livre *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène, et le *VII^e livre des Métaphysiques* d'Aristote lui fournissent des arguments analogues à ceux du commentaire sur les *Sentences*, mais, nous semble-t-il, plus vigoureux. Premièrement, la naissance est le fait de la personne qui naît. Deuxièmement, c'est le composé qui est engendré, non la nature. Or, dans l'enfant de Marie l'homme et le Fils de Dieu sont identiques selon le suppôt et la personne.

Albert fait ici une remarque intéressante qui réfute l'hérésie de Photius. Ce n'est pas seulement à raison de la Divinité de la nature du Verbe son Fils que nous appelons Marie Θεοτόκος, mais aussi à cause de la divinisation de la masse humaine simultanément conçue et mise à l'existence dans son sein (3). Ainsi il demeure que « Marie est la très vraie et très véritable Mère de Dieu » — *ergo ipsa est veracissima et verissima Mater Dei* (4). Mère de Dieu parce que Dieu lui-même s'est fait homme dans sa substance (5). Mère non pas, bien entendu, de la Divinité (6), mais « Mère de la Personne du Fils » qui est Dieu (7). « Les hérétiques Nestoriens et Eutychiens, ne voyant pas

(1) *III Sent.*, d. 4, a. 5, ad qu. ad obj., 4, B. 28/86. 1.
(2) Cod. de Venise, Biblioth. de saint Marc, IV, n° 10, fol. 86^vb.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, fol. 87^vb-88^ra.
(5) *Luc*, 1, 31, B. 22/72. 2.
(6) *III Sent.*, d. 8, a. 1, B. 28/163. 1. — Même formule sur *Luc*, 1, 31, B. 22/72. 2. *Et ideo ipsa est vere Mater Dei quia Deus ipse est de sua substantia factus homo.*
(7) *De sacrificio missae*, III, 8, B. 38/112. *Ipsa personae Filii mater .*

comment la Vierge et le Maître Éternel pouvaient être les parents d'un seul et même fils, ne voulurent pas appeler la Mère du Christ Θεοτοκός, mais seulement Κριστοτόκος ». Saint Albert, lui, n'hésite point à admettre que, Mère de Dieu, Marie put se dire en vérité « Mère du Principe par lequel toutes choses et elle-même furent créées » (1), mère de son Créateur et Père.

> Le Fils du Père est, en effet, et notre Père à nous et le Père de la glorieuse Vierge par la création, par le don du salut et par l'impression en nous de son image. Ainsi, oserai-je dire, on voit que la Fille a enfanté le Père, lorsque la Bienheureuse Vierge a mis au monde le Fils de Dieu. Chose plus admirable encore : l'argile a fait le potier. Lui-même dit, en effet (*Jérémie*, XVIII, 6) : « Comme l'argile dans la main du potier, ainsi sommes-nous tous dans sa main. » Mais maintenant le potier est tourné dans le même tour, *in eadem rota rotatur*, où il nous avait façonnés et tiré du même argile dont il nous avait composés. La Bienheureuse Vierge œuvre donc son propre ouvrier, elle crée son créateur, elle enfante son Père (2).

Marie vraie mère de Dieu et le Verbe son vrai Fils dans l'unique et éternelle filiation qu'il tient du Père : impénétrable et émouvant mystère! Que Jésus ne puisse s'appeler Fils de Marie autrement qu'en vertu de son caractère de Fils de Dieu, voilà qui, loin d'amoindrir la maternité de Marie, l'exalte singulièrement. Ainsi, Marie et Dieu le Père ont le même et unique Fils. La naissance de ce Fils dans le sein virginal de Marie est l'image pure de sa naissance éternelle au sein de son Père. Deux idées profondes chères à saint Albert (3).

Marie est Mère de Jésus. De quel Jésus? De celui-là qui

(1) *Luc*, 1, 34, B. 22/91.

(2) *De Natura boni*, cod. Monac., clm 26381, fol. 147ᵛ-148ᵛ; clm 9640, fol. 124ᵛ.

(3) Il les a sans doute empruntées à SAINT BERNARD, *in Annunt. B.M.V., sermo II*, P.L., 188/391, ou à SAINT ANSELME, *De conc. virgin.*, c. 18, P.L., 158/481. — *Orationes*, ibid., col. 956.

fait ressembler sa naissance temporelle de sa Mère à sa naissance éternelle de son Père... Sa naissance éternelle de son Père est exempte de concupiscence et de corruption, et en cela lui ressemble sa naissance de sa mère. Elle en diffère cependant : au ciel Jésus naît du Père sans mère, sur terre de sa Mère sans père. Aussi le compare-t-on à la fleur qui, assure Pythagore, a dans le ciel un père (le soleil), mais pas de mère, et sur la terre une mère (la terre), mais pas de père (1)... Fleur éternelle du Père parce qu'il naît d'un Père céleste, fleur d'une mère virginale épanouie sur terre, il sera le « Nazaréen », le citoyen de la ville des fleurs (2).

Remarquons encore ceci qui est beau :

Dans sa génération éternelle, Jésus naît d'un unique Père en l'intégrité absolue de la substance et la ressemblance du Père. Dans sa génération temporelle, il naît fils unique d'une unique mère dans l'intégrité de substance, la ressemblance et l'image de sa Mère (3). Et ainsi l'image du Père devint à l'image de la Mère et la figure de la substance du Père (*Hébr.*, I, 3), fut configurée à l'image de la Mère (4).

L'Incarnation se trouve, de cette manière, fermer la série historique des diverses générations et combler un hiatus dans la hiérarchie des créatures. On avait eu la génération de l'homme pris de la terre-vierge, puis de la femme tirée de l'homme-vierge, enfin les générations innombrables venues de l'homme et de la femme corrompus. On attendait une quatrième génération qui

(1) *Matth.*, I, 18, B. 20/37. — Image familière à saint Albert, on la retrouve par ex. dans le *De Annuntiatione*, qu. VI, fol. 42^{rb}, et *Luc*, I, 31, B. 22/72^{b}.

(2) *Matth.*, II, 23, B. 20/89. 2. — *Mariale*, q. 10, § 2, B. 37/26. — En hébreu « Nazareth » signifie « Ville des fleurs ».

(3) *Luc*, IX, 27, B. 23/163. 2.

(4) *Ibid.*, 166. 1 ; cf. *Mariale*, qu. IX, § 3, B. 37/28. 1. — NEWMANN n'aimait pas ces idées « inadmissibles, disait-il, à la fois pour mon cœur et ma raison » (*Du culte de la sainte Vierge dans l'Église catholique*, trad. par un bénédictin, Paris, 1908, p. 170).

répondît à la seconde : la naissance d'un homme-vierge du sein d'une femme vierge. Au miracle du Fils s'accorderait le miracle de la Mère (1).

Il ne faudrait pas cependant forcer l'analogie des deux naissances du Verbe, et il est bon de noter avec le *Mariale* qu'entre Jésus et Marie il y a une différence numérique dans la même nature, mais entre le Père et le Fils il n'y a point de différence dans la nature (2).

Néanmoins il demeure à la gloire de la Mère de Dieu « qu'elle partage avec Dieu son Fils. Celui qui était en Divinité le vrai fils de Dieu est devenu en humanité fils de l'homme et de la Vierge » (3). Et même cette maternité de Marie est, en un sens, éternelle, car « le Roi du ciel non seulement a choisi Marie éternellement pour siège de sa gloire, mais, en se reposant en elle, il s'est fait de ce trône un corps qu'il a assumé dans l'unité de sa personne et n'a jamais déposé (4) ».

Le mérite de la Sainte Vierge relativement à sa maternité

Les théologiens ont coutume de se demander si Marie a mérité sa merveilleuse maternité. Albert répond par une affirmation nuancée.

Tout d'abord, qu'est-ce que « mériter », pour saint Albert? A parler exactement, on dit que quelqu'un « mérite » quand, par des actes dignes de la vie éternelle, il acquiert un droit sur cette vie éternelle. En conséquence, celui-là seul mérite qui est en grâce sanctifiante et en charité (5). En effet, la volonté ne saurait porter son pou-

(1) *Luc*, 1, 27, B. 22/52. 2. — Encore un thème fréquent chez saint Albert. Cf. *Matth.*, 1, 18, B. 20/37. 2. — (*De Natura boni*, cod. Monac. 26381, fol 148ᵛ, et cod. Monac. 9640, fol. 124ᵛ.) On le rencontre déjà chez SAINT ANSELME (*De conc. virgin.*, c. 11, P.L., 158/446).

(2) *Mariale*, q. 213, B. 37/301. 1.

(3) *De Natura boni*, cod. Monac. 26381, fol. 148ᵛ; cod. 9640, fol. 124ᵛ.

(4) *Mariale*, q. 159, B. 37/231. 1.

(5) *III Sent.*, d. 18, a. 1, B. 28/315. 2.

voir au-delà des visées proportionnées au rayonnement de la nature. Un acte humain quelconque mis en balance avec le surnaturel n'équivaudra jamais qu'à zéro. Sans la foi et la charité, le libre arbitre n'aura jamais valeur de droit, de mérite, sur la grâce et la gloire (1).

En conséquence, le mérite ne saurait avoir pour objet la première grâce (2). Mais celle-là acquise, le mérite s'étendra logiquement sur tout le champ de l'activité de grâce, à savoir : la gloire et le chemin à cette gloire, le développement de la grâce (3). En vertu même de l'initiative divine, comme par une sorte de contrat librement établi par la bonté de Dieu, nous acquérons des droits véritables. La charité de Dieu fonde en nous une justice. C'est ce que saint Albert appelle le mérite *de condigno*. En marge de ce droit fondé sur l'amour, mais absolu, il y a place pour un mérite dont les exigences plus souples, plus nuancées, reposent uniquement sur la libre bienveillance et l'amitié du créancier, c'est le mérite *de congruo*. Nous ne pouvons pas mériter *de condigno* pour notre voisin la première grâce ni le salut; mais, qu'un grand ami de Dieu l'obtienne, voilà qui convient *de congruo* au titre de l'amitié (4).

Notre-Dame a mérité. Ce n'est pas le lieu de développer les textes où saint Albert déclare l'ample activité méritoire de la Mère de Dieu. Les considérations suivantes suffisent à établir le fait. Marie est exempte de péché : dans sa vie nul cas défectueux. Elle est pleine de grâce : elle n'agit que par charité, charité substantiellement supérieure à celle de l'ange le plus grand, supérieure aussi en efficacité, puisque l'ange ne mérite pas (5).

Notre-Dame a donc mérité vraiment *de condigno* sa

(1) *II Sent.*, d. 24, a. 1 et 2, B. 27/397-398; d. 28, a. 1, 484. 2.
(2) *Ibid.*, d. 28, a. 2, 486. 2.
(3) *III Sent.*, d. 18, a. 1, B. 28/315. 2.
(4) *II Sent.*, d. 28, a. 2, B. 27/486. 2.
(5) *Mariale*, q. 135, B. 37, 191, q. 163, 192, q. 61, 2*/117. 1.

gloire magnifique. Elle n'a pas mérité, bien entendu, sa grâce initiale, l'exemption du péché. L'Ange de son Annonciation lui dit pertinemment : « Vous avez trouvé grâce devant Dieu », et non pas : « Vous avez mérité la grâce » (1). Mais cette première grâce recueillie en son berceau des mains de Dieu, qui l'avait prévenue de son amour éternel, et son activité méritoire mise en œuvre, Marie a-t-elle mérité sa maternité?

Il le semblerait à première vue, puisque la maternité de Marie est, en soi, inférieure à sa béatitude vraiment méritée par elle. Gabriel Biel le pensera (2). Aussi bien, aux premières pages de son *Mariale*, Albert se demandant pourquoi Dieu a différé jusqu'à tel âge de Marie sa maternité, répond de cette façon :

> Étant donné que cela seul est digne de louange qui, de quelque manière au moins, dépend du libre arbitre, la Bienheureuse Vierge ne dut pas concevoir le Verbe aussitôt qu'elle posséda l'usage de la raison et la liberté. Mais il convint de lui ménager un certain délai, pendant lequel ses mérites s'accumuleraient, une sanctification plus grande et l'exercice des vertus succéderaient à la purification reçue avant sa naissance ; en sorte que, parvenue à l'apogée de toutes les vertus, elle vînt au secours du monde naufragé par l'excellence et la convenance de son mérite, — *de congruo et singulari suo merito* —, en engendrant le Sauveur (3).

En effet, il était sage de laisser à la future mère de Dieu le loisir de concevoir et de former en soi spirituellement son Fils avant de le concevoir corporellement, de mériter *de congruo* par sa maternité spirituelle sa maternité corporelle (4). La première fut la cause de la seconde (5). Et voilà bien, certes, qui nous permet de

(1) *Ibid.*, q. 204-294. 1. — *Luc*, I, 30, B. 22/71. 1.

(2) Cf. E. Dublanchy, art. *Marie*, dans *Diction. Théol. Cath.*, t. X, col. 2358.

(3) *Mariale*, q. 14, § 4, B. 37/35. 2.

(4) *Luc*, XI, 27, B. 23/173. 2.

(5) *Ibid.*, 158. 2.

mesurer l'ampleur inouïe de la puissance méritoire de la Mère de Jésus. Albert affirme donc deux vérités : Notre-Dame a mérité sa maternité, elle l'a méritée *de congruo*, c'est-à-dire en vertu d'une libre et particulière bienveillance de Dieu à son endroit.

Marie fut en effet, dit Albert, aimée de Dieu à cause de ses pures vertus, et c'est son éminente sainteté qui fixa sur elle le choix de Dieu (1).

> Les vertus que la Bienheureuse Vierge posséda à un degré excellent furent des causes qui la disposèrent méritoirement à être choisie pour Mère de Dieu... Je dis « méritoirement », par manière de convenance, non de nécessité et de justice (2).

Ses vertus théologales et son humilité exercèrent sur ce choix une influence particulière (3). Le mérite de sa foi prépara Marie au travail du Saint-Esprit en son sein. Pareille à la femme au levain, Marie a pétri notre Pain par le mérite de sa foi (4).

Et encore : Jésus est le fruit de son inébranlable foi (5). Davantage, cependant, de sa charité immense.

> Sa charité lui a mérité *de congruo* de vivre de la plus sublime vie de gloire, d'être elle-même le principe de la vie éternelle et pour nous tous cause de vie éternelle (6).

Dans tous ces textes, Albert ne reconnaît à Notre-Dame qu'un simple mérite de convenance à l'égard de sa maternité. Il le dit expressément dans le *De Annuntiatione : dico autem meritorie per modum congruitatis et non neces-*

(1) *Mariale*, q. 146, B. 37/209. 1.

(2) *De Annunt.*, q. 5, ad alia adj., cod. Flor. G. 5, 345, fol. 42ra; cf. q. 6, ad 12 (cod. Flor., fol. 42va) : *ad aliud dicendum quod respectu tantae excellentiae, scilicet esse matrem Dei, non est aliquid sufficiens meritum, et ideo potius invenit gratiam istam in misericordia Dei quam meruerit eam. Habuit tamen respectu ejus meritum congruentiae.*

(3) *Mariale*, q. 142, B. 37/201. 2.

(4) *Luc*, 1, 45, B. 22/121. 1.

(5) *III Sent.*, d. 4, a. 5, B. 28/85. 1.

(6) *Mariale*, q. 161, B. 37/234. 1.

sitatis et justitiae. Dans son commentaire sur saint Luc, il remarque que Notre-Dame répond à l'Ange de l'Annonciation : *Fiat*, non pas : *Fiet*, parce que sa maternité divine était une grâce que personne ne mérita jamais et qu'on ne pouvait espérer que de la seule bonté de Dieu (1). Dans son *Mariale*, il nous révèle la matière des étonnantes confessions de la Sainte Vierge à saint Jean :

> Elle se confessait à Dieu de n'avoir jamais mérité *de condigno* une pareille grâce, reconnaissant qu'aucune créature ne pût jamais la mériter, bien qu'elle-même l'eût méritée *de congruo* (2).

Notre-Dame n'a donc point mérité *de condigno* sa maternité divine. Mais on peut se demander s'il n'est pas possible d'admettre théoriquement un tel mérite. Suarez, qui rejette, de fait, le mérite *de condigno*, en admet la possibilité, vu que la maternité divine n'est pas une grâce infinie et paraît, d'autre part, à quelques théologiens au moins, inférieure à la filiation adoptive (3). Les *Salmanticences*, par exemple, sont de l'avis de Suarez (4). Or, saint Albert, nous le dirons, pense lui aussi que, considérée à part, la maternité divine est inférieure à la filiation adoptive. Il pouvait donc admettre l'opinion que soutiendrait plus tard Suarez, mais il ne l'a pas dit.

Au reste, ce n'est pas, semble-t-il, dans la comparaison de la maternité avec la filiation adoptive, ou avec la béatitude, qu'il faut chercher réponse à cette question.

(1) *Luc*, 1, 38, B. 22/113. 1.

(2) *Mariale*, q. 43, 2°, B. 37/84. 1. — Cependant un élève de saint Albert, Hugues Ripelin, écrit dans son *Compendium Theologiae veritatis*, si souvent attribué à son Maître : *cum ergo dicitur quod B. Virgo meruit portare Christum, intelligendum est comparative, id est, meruit ipsa potius portare quam alia, vel potest intelligi de merito condigni.* Or il entend par *meritum condigni*, un mérite d'égalité proportionnelle, un vrai mérite, par opposition au *meritum congrui*, simple disposition du sujet à la grâce, et au *meritum digni*, capacité à recevoir ce qu'on a mérité par une œuvre (*Comp. Theol. Verit.*, I, 5, c. 11, B. 34/161).

(3) *In III^am part. S. Theol.*, tr. I, disp. 1, sect. 7, n° 6 et seq.

(4) *Cursus Theolog.*, tr. XXI, disp. VII, dub. III, n° 72 et seq.

Saint Thomas, qui n'admet point non plus de mérite *de condigno* à la maternité de la Vierge, en donne la raison profonde. Marie n'a pu mériter cette grâce pour le même motif qu'elle ne pouvait mériter l'Incarnation. Comme l'Incarnation, la maternité de Marie intéresse la collectivité humaine. Elle ne saurait donc tomber sous l'emprise d'un mérite individuel. Comme l'Incarnation, elle est principe de mérite, donc ne peut être méritée elle-même. Enfin le mérite ne peut s'étendre au-delà de la condition humaine. Or, si mériter une certaine participation de la Divinité et de la béatitude céleste n'excède pas cette condition, l'habitation de la plénitude totale de la Divinité dans un homme surpasse et la condition humaine et le mérite humain. On ne peut donc parler ici de mérite autrement que dans un sens large.

Il y a une objection. L'Incarnation est incluse dans l'ordre de la grâce, comme le moyen d'atteindre la fin de la grâce, à savoir la gloire. Cette difficulté est vaine, car l'Incarnation n'est pas par rapport à cette fin un moyen nécessaire.

Il reste que « la Bienheureuse Vierge n'a pas mérité l'Incarnation. Mais l'Incarnation présupposée, elle a mérité qu'elle se fît par elle, non pas, bien entendu, d'un mérite strict — *merito condigni* — mais d'un mérite de convenance — *merito congrui* — pour autant qu'il convenait que la Mère de Dieu fût absolument pure et parfaite » (1). En précisant davantage, nous pouvons dire qu'elle a mérité strictement, en vertu de sa première grâce, le degré de sainteté qui la rendit agréable à Dieu et capable de mériter par convenance sa maternité (2).

Sur cette même question du Maître des Sentences : *An aliqua merita praecesserunt Incarnationem?* saint Albert note que le Christ, tout le premier, n'a point mérité l'In-

(1) Saint Thomas, *III Sent.*, d. 4, a. 3, sol. et ad 3 et 6.
(2) Id., III^a, q. 2, a. 11, ad 3.

carnation, vu que, avant l'Incarnation, le Christ n'était point. L'Église non plus, du moins d'un mérite *de condigno*. L'Église a pu la mériter *de congruo* parce que l'antériorité d'un tel mérite est possible. Il rend l'événement futur plus convenable. Mais Albert n'envisage pas, ici, le cas des mérites de la Vierge. Ailleurs, dans sa *Summa Prior*, il dit simplement : « A l'égard d'une excellence aussi haute que celle de la maternité divine, tout mérite est insuffisant. C'est pourquoi Marie a « trouvé » cette grâce dans la miséricorde de Dieu plutôt qu'elle ne l'a méritée. Toutefois elle put faire valoir un mérite de convenance (1). » Pour saint Albert, ce serait donc seule la valeur quasi infinie de la maternité divine qui exclut de la part de Marie tout mérite véritable.

Disons, en bref, que Notre-Dame n'a point de vrai mérite, de droit, à faire valoir pour être Mère de Dieu, mais aussi qu'elle fit peser sur le dessein divin de l'Incarnation et de sa Maternité, le poids de son amour brûlant.

Marie, assurent les saints Pères, demandait ardemment à Dieu la rédemption d'Israël, et le Seigneur lui-même exauça sa prière en accomplissant la rédemption par l'humilité de la chair assumée. « Le Seigneur est avec elle », ce qui veut dire que le Seigneur acquiesça à ses désirs, à ses prières, à ses œuvres... il fallut, en effet, que le Seigneur consentît, de préférence à tous les autres, aux vœux de Celle qui l'a si bien pris à ses attraits, qu'il se répandit en ses entrailles et prit en elle le nom d'Emmanuel : « Dieu avec nous (2) ».

Lyon,
Facultés Catholiques.

Fr. M. Mellet, O. P.

(1) *De Annuntiatione*, q. 6, ad (16), cod. Flor., G. 5, 345, fol. 42va.
(2) *Luc*, 1, 28, B. 22/63. 1.

« Unus mediator »

Les réflexions que je note sous ce titre me sont suggérées par la lecture d'un *Bulletin de la Société française d'Études Mariales*, récemment reçu. Plus exactement, elles visent, parmi les rapports et discussions qu'on nous y présente, les pages où le R. P. Bernard se propose de nous donner une vue d'ensemble de la théologie mariale « *ad mentem Divi Thomae* ». Je pense que le Père me pardonnera ces quelques remarques qui témoignent de l'intérêt bien vif pris aux belles pages qu'il a déjà consacrées à la Très Sainte Vierge, et dont les lecteurs de cette revue gardent le souvenir.

Le projet qu'a le P. Bernard de rattacher toute la théologie de la Maternité spirituelle de Marie au traité du Christ de saint Thomas n'a rien que d'extrêmement séduisant. « On ne peut étudier la Vierge Marie, écrit-il, qu'en vertu d'un grand rapprochement avec le Seigneur Jésus. » Principe excellent, d'autant qu'on nous affirme bientôt que le moyen de ce rapprochement sera l'usage de *l'analogie*.

Toutefois, c'est ici même que commence notre difficulté. Il s'agit de la manière dont le P. Bernard entend justement pratiquer la méthode analogique. Il y met extrêmement de finesse. Et il faut certes beaucoup d'esprit de finesse dans la méthode analogique.

Seulement, cette souplesse même de l'analogie suppose au point de départ une distinction exacte de ce qu'a d'essentiel le concept analogue. Et sans doute ne faut-il pas partir d'idées toutes faites, *a priori*, pour les appliquer vaille que vaille au réel. Mais quand le P. Bernard écrit : « Ne commencez pas par définir en des termes trop arrê-

tés : vous pourriez être ensuite fort embarrassés pour les appliquer convenablement à deux cas aussi différents que celui du Verbe incarné et celui de sa divine Mère », je suis pris de quelque inquiétude. Car l'analogue me paraît tout le contraire d'un concept *confus* sous lequel viendraient se ranger des réalités bien diverses, que le seul esprit de finesse et « d'application à la réalité » aurait charge de percevoir en leur originalité. Si nous voulons penser proprement en termes d'analogie, il faut bien que le concept analogue corresponde à une réalité distincte et distinguée, dont nous percevrons ce qu'elle garde de commun en des modes de réalisation différents. Sans tomber dans la « tyrannie des concepts », il faut bien, si l'on utilise certains d'entre eux, ne pas les « désessencier » complètement. Car alors on risque de tomber dans l'équivoque.

Le P. Bernard n'y inclinerait-il pas un peu, en ce qui concerne surtout la notion de causalité physique et d'instrument qu'il utilise avec prédilection? C'est ce que je voudrais surtout considérer. Que met-il, en effet, sous le mot de « physique »? Toutes sortes d'aspects qui enrichissent certes notre compréhension, mais qui vont faire de cette notion, qui a tout de même quelque précision dans la théologie, un moyen terme pour affirmer la « supersacramentalité » de la Sainte Vierge.

Pour le P. Bernard, en effet, le physique c'est d'abord de l'entitatif par opposition au « moral » — et c'est de l'entitatif qui, pour un réaliste, n'est pas seulement du spirituel, mais du spirituel incarné. Le physique c'est du corporel tout autant que du spirituel. Nous admettons tout cela, mais voici le glissement : étant entendu que la Très Sainte Vierge est engagée dans le mystère de sa vocation maternelle par tout son être, esprit et chair, on en vient à conclure qu'elle exerce dans le plan du salut une « *causalité physique* » et qu'elle est donc comme un sacrement éminent : un « *supersacrement* ». Nous voilà en pleine équivoque.

« Cette union du corporel et du spirituel à travers tous les mystères, écrit le P. Bernard, que je me suis évertué à signaler et à souligner d'un bout à l'autre, voulant mettre ainsi en lumière que c'est par tout son être et de toute sa personne que la Vierge est engagée dans les affaires du Christ et du même coup dans celles du chrétien... » Fort bien. Mais cela parce que la Vierge est engagée — comme nous tous — dans le mystère de l'Incarnation, qui est le mystère du Verbe fait chair. Son rôle propre est de permettre à *l'Incarnation* de se réaliser, y mêlant, d'un consentement volontaire, son propre sang. Cela parce que le Christ doit être de notre race, de la race humaine, pour nous sauver. C'est par là qu'elle contribue à notre incorporation à lui, par le fait qu'elle lui donne d'être de cette race humaine où sa grâce assomptive le fera chef. Mais que veut-on d'autre, et où est le lien de cette conséquence : « D'où nous sommes conduits à penser, et c'est bien le plus fort de tout, que Dieu se sert de Marie pour produire le chrétien de la même façon qu'il s'est servi d'elle pour produire le Christ... »?

Je ne puis arriver à saisir d'autre intelligibilité à cette formule dans la ligne même des prémisses du P. Bernard, que celle-ci : Marie, au cœur de la communion des saints, s'intéresse à nous avec tout son être, avec sa pensée humaine, ses sens et son cœur de chair. Mais qu'y a-t-il là qui la distingue? Ce réalisme humain n'est-il pas notre fait à tous?

Or, « et c'est bien le plus fort de tout », le P. Bernard prétend conclure davantage : « Le Verbe de Dieu a assumé en lui et attiré dans son ordre, avec sa sainte Humanité la sainte maternité qui la lui a donnée »... C'est cette « *maternité assumée* » qui est à l'origine de tout. Et d'où l'on tirera cette pensée que si le Christ a bien « communiqué à son Église, sans rien enlever de lui-même, une sorte de sacramentalité, étendant ainsi sa propre causalité physique à des choses, il ne faut pas perdre de vue que dans cette institution chrétienne les

ministres aussi sont investis de la vertu du Christ, et que la sacramentalité dont on parle est donnée à des personnes, à des choses. Dès lors pourquoi voudriez-vous que ce Christ si puissant n'ait pu communiquer ce que j'appellerais volontiers une « supersacramentalité » à cette divine Mère qui est pour lui plus que tous ces ministres et plus que toute son Église ?... »

Eh bien ! non. C'est là *équivoquer* sur l'idée même du sacrement, à partir d'une notion confuse et non point analogue de causalité physique, comme c'est équivoquer sur l'idée d'assomption que de parler ici de « maternité assumée » (« comment la Mère de Jésus est assumée en Dieu au point de devenir elle-même l'incomparable instrument des divines miséricordes et de notre salut dans le Christ ») (*p.* 108).

Laissons de côté cette « assomption » de la maternité divine, pour nous en tenir à la notion de sacrement.

Certes, le P. Bernard a raison de s'attacher à cette pensée que les sacrements sont tous engagés dans le mystère de l'Incarnation : ils nous atteignent d'abord par les sens et par le contact corporel lui-même ; et, reflétant l'union du corps et de l'esprit, ils sont matière sensible et forme intelligible, porteurs de grâce. Ils parlent à l'esprit en même temps qu'ils touchent les sens, et l'âme en est atteinte, sanctifiée par cette vertu qui passe par eux, qu'ils portent en eux. Leur nature et leur rôle tout entier apparaissent donc liés aux conditions du mystère de l'Incarnation, qui est le mystère de notre salut. Ainsi, pense le P. Bernard, la Sainte Vierge, jouant un rôle dans notre salut par sa liaison tout à fait à part au mystère de l'Incarnation, y est engagée d'une manière que les sacrements ne feront que reproduire : porteuse de grâce, en même temps que du Christ source de grâce, bien plus qu'eux.

Seulement voici où est l'équivoque, lorsque de ce beau

rapprochement on en vient à parler « formellement » et à employer le même concept « sacramentel ».

Si l'on relit dans saint Thomas le traité des sacrements, on s'apercevra bien vite qu'avant d'être porteur de grâce le sacrement est défini comme un *signe*. C'est là son essence, et l'efficacité ne vient s'appliquer qu'au symbole en acte de signifier. Signe sensible sans doute, et par là même adapté aux conditions de cette nature déchue que relèvera le mystère d'Incarnation du Verbe. Mais porteur de la grâce du Christ en sa fonction même de signe. L'eau qui coule sur le front du petit baptisé, c'est en tant que représentant l'ensevelissement dans le Christ et sa résurrection en lui qu'elle porte la grâce en cette âme. C'est ainsi que le mystère de salut tout entier, qui est le mystère de notre incorporation dans le Christ, nous est *représenté*, et dans le même temps *rendu présent* par cette efficacité propre aux sacrements chrétiens. Cette primauté de l'idée de signe sur l'idée d'efficacité est extrêmement importante. Car dans le sacrement c'est *le Christ lui-même* qui, par la voie de la signification sacramentelle nous atteint : le sacrement, *in actu exercito*, ne constitue aucunement un être interposé, une chose, un suppôt : c'est une venue du Christ jusqu'à nous; et si des choses, des personnes même, y concourent, c'est « *in persona Christi* », pour autant qu'elles servent à le signifier, qu'elles *sont* significativement le Christ sauveur. Le prêtre consacrant *est* sacramentellement le Christ sacrifiant, en concevant que cet *être sacramentel* du Christ est tout entier défini par la notion de représentation efficace. Je renverrais volontiers, pour tout le développement de ces notions, au très beau (et toujours trop peu connu) livre de Dom Vonier : *A key to the doctrine of the Eucharist*.

Or, qui ne voit aussitôt qu'il y a là bien de la différence avec le rôle de Très Sainte Vierge dans l'Incarnation rédemptrice? Elle n'est aucunement, elle, sur le plan sacramentel de la « représentation efficace », mais

sur le plan *personnel* — le P. Bernard l'a si bien marqué! — de ce qu'elle apporte comme être humain, comme personne distincte, à l'Incarnation. Je l'ai écrit plus haut : elle apporte au Christ son sang d'homme, elle lui donne d'être de la race humaine, et par là même elle nous donne à tous de pouvoir être incorporés en lui — elle toute la première — pour autant que nous sommes de la race humaine. Mère de Dieu selon l'humanité que le Verbe assume, elle est la condition providentiellement préparée de cette assomption de l'humanité par le Verbe. Là est son rôle essentiel : à quoi se joint l'accord volontaire de sa grande âme avec les desseins providentiels, tant pour consentir aux vouloirs de Dieu, que pour coopérer de tout son désir, et de tous ses mérites, et de toute sa prière, à l'étendue des intentions divines. Que veut-on de plus grand en son rôle sur nous? En faire un « supersacrement » n'est-ce pas méconnaître les lois mêmes de la sacramentalité — et, je dirai plus, de la *médiation*?

Le Christ est *médiateur*, *lien* de l'humanité avec Dieu parce qu'il est l'Homme-Dieu. Dès lors, cette médiation a ceci de vraiment unique qu'elle ne constitue pas une personne interposée entre Dieu et nous. *Dieu était dans le Christ, se réconciliant le genre humain*. Le Christ est Dieu. En lui, nous trouvons immédiatement le Verbe et par lui nous sommes introduits directement au cœur du mystère trinitaire. Cette divine trouvaille de l'Incarnation nous permet ainsi d'accéder humainement à Dieu sans qu'il y ait quelqu'un entre notre âme et Lui. L'institution sacramentelle continue les conditions d'union à Dieu propres au mystère d'Incarnation. Le Christ n'a voulu personne ni qui que ce soit entre nous et lui qui est Dieu. L'Eucharistie réalise au maximum, par l'intimité de la communion, ce que tous les sacrements et toutes les personnes douées de pouvoirs sacramentels, et l'Église même, réalisent à leur manière, *étant sacramentellement le Sauveur*. C'est lui qui se rend présent, par la

réalité de son être et de son action, dans le signe même qui le représente.

Or, ce n'est aucunement de cette façon, encore une fois, que la Très Sainte Vierge entre dans le mystère de nos relations avec le Christ. Elle y entre à titre *personnel*, et non pas, comme le prêtre du Nouveau Testament, *in persona Christi*. Il faut donc bien se garder de sembler en faire à ce titre, et sur le plan de l'*union de grâce*, un *intermédiaire* entre le Christ et nous. L'institution sacramentelle tout entière a précisément pour but de nous permettre l'union *immédiate* au Christ : nul ne s'interpose, la Vierge pas plus que quiconque.

Son rôle est différent. C'est un rôle personnel, où elle s'efface pour nous mener au Christ de qui *directement* et *immédiatement* (même dans la voie sacramentelle) nous recevons la grâce. Sa liaison au Christ est de l'ordre des réalités antérieures aux sacrements. Ceux-ci nous mettent en relation directe avec le Christ qui est, c'est bien entendu, fils de Marie en même temps que fils de Dieu. C'est par là que le Christ est constitué notre médiateur. Il ne serait point homme, et donc nous n'aurions pas cette unité de nature avec lui, fondement de notre incorporation de grâce, s'il n'était fils de Marie. C'est là une grande réalité qui affecte toutes nos relations avec le Christ. Mais celles-ci, encore une fois, sont immédiates. Et si la Très Sainte Vierge a, dans l'universelle communion des saints, apporté un trésor de mérites et de prières éminent, de par sa place même dans le mystère d'Incarnation; si elle continue, parmi les saints du ciel, à s'intéresser à nous et à coopérer de toutes ses puissances humaines à l'œuvre de notre salut, cela n'en fait pas pour autant un « supersacrement »! Son rôle sera, comme pour les autres saints, mais avec une universalité *actuelle* qu'ils ne connaissent pas, de préparer nos âmes et de leur obtenir cette grâce que *seul* le Christ verse en elles. Sa prière y sert, s'appuyant elle-même à la plénitude des mérites qui l'unissent à un titre

éminent parmi nous tous, à la rédemption. J'attirerais volontiers aussi l'attention sur le rôle illuminateur propre aux âmes des bienheureux et qui s'éclairerait de tout ce que saint Thomas dit du rôle des esprits supérieurs sur ceux qui demeurent embrumés de sensibilité et de complexités. Tout cela nous atteint pour nous mener au Christ. Mais, une fois que nous sommes face à lui, la Vierge comme toujours s'efface. Tout introduite qu'elle soit dans le mystère du fils de Dieu par sa divine maternité, elle reste une personne distincte, elle n'est pas Dieu, elle n'est pas le Christ — et elle le sait. Parler de « la Mère de Jésus *assumée* en Dieu au point de devenir elle-même l'incomparable *instrument* des divines miséricordes et de notre salut dans le Christ » est une vue peut-être sublime, mais à quoi, si on l'entend d'une causalité physique, me semble répugner par toute sa juste notion de la médiation du Christ, de la signification sacramentelle et des coopérateurs de médiation (1), la théologie si équilibrée de saint Thomas.

Le P. Bernard me pardonnera ces pages : le rapport présenté par lui à la *Société Française d'Études Mariales* ne s'offrait-il pas expressément à la discussion?

I. Mennessier, O. P.

(1) *III^a Pars*, qu. 26, art. 1.

Le probabilisme

Le R. P. Deman, O. P., vient d'écrire l'article « Probabilisme » dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (1). C'est une étude de théologie morale de tous points remarquable par son érudition et sa méthode, par la lumière décisive qu'elle projette sur une question controversée depuis des siècles. Peut-être n'arrêtera-t-elle pas toute controverse sur le point litigieux; du moins, elle constitue un bloc imposant de doctrine, difficile à entamer et dont toute discussion, désormais, devra tenir compte.

De nos jours, les manuels de théologie morale débutent d'ordinaire par l'exposé des « systèmes de moralité » : probabilisme, équiprobabilisme, probabiliorisme, etc. Ainsi présentés, ces « systèmes » sont un résidu et un schéma d'une réalité historique où les choses ont été infiniment plus compliquées. C'est ainsi que le probabilisme nous est présenté comme la théorie des moralistes qui admettent, pour règle légitime de conduite, une opinion probable comme telle, quand bien même a cours, sur le point débattu, une opinion reconnue plus probable. C'est là une simplification facile et scolaire qui ne révèle rien des origines et des tendances du système. Pour connaître le probabilisme et en juger, une seule méthode a paru compétente au P. Deman : en retracer l'histoire depuis le XVI[e] siècle, montrer comme il s'est substitué à la doctrine morale du Moyen Age, en suivre

(1) T. XIII, Fasc. CXIV-CXV, col. 417-619, Paris, Letouzey, 1935.

l'évolution jusqu'à ses successives limitations, pour aboutir à la manière dont il se pose de nos jours. Cette histoire étant minutieusement faite, on pourra juger le probabilisme doctrinalement, en connaissance de cause.

Cette investigation historique n'était pas une mince besogne, d'autant plus que le P. Deman a voulu lui donner, comme préambule, un exposé de la théologie morale sur les doutes de la conscience à partir du Moyen Age et de saint Thomas d'Aquin. Il lui a donc fallu recenser, sur la question en litige, la littérature morale de sept siècles. Les deux cents colonnes du Dictionnaire, que cette étude critique remplit, témoignent de l'importance de ce labeur. Celui-ci est mené avec une entière objectivité, sans partialité. Il importe de souligner cette qualité, si rare, en pareil sujet. Je dirai même que le P. Deman apporte une insistante bienveillance à analyser les doctrines favorables au probabilisme, s'attachant à mettre en valeur toutes leurs raisons et les moindres nuances de celles-ci.

Mais, impartialité objective ne signifie pas indifférence ou neutralité doctrinale. Le P. Deman ne se rallie point au probabilisme. Et en prenant ainsi position, il ne cède à d'autres mobiles que ceux qu'il croit tenir de la vérité. Sa sentence finale sera de dire que le probabilisme et les autres « systèmes de moralité » ne sont qu'une déviation, inutile et sans résultat valable, de la doctrine morale traditionnelle, et qu'ils en constituent un appauvrissement et non pas un accroissement. Il jugera sévèrement le probabilisme, mais avec équité, aussi attentif à ce qui lui est favorable qu'à ce qui lui est défavorable; il parlera de ses avatars, mais aussi de ses succès au cours des âges. Sa critique est précise et serrée, mais elle est sereine et ne cède jamais aux paroles outrées ni à la polémique. La seule pointe d'humeur que j'ai pu remarquer est celle-ci : à propos d'un probabiliste contemporain vantant son système comme une « doctrine œcuménique », le P. Deman écrit : « Il faut mettre au compte

d'une grande illusion ou de beaucoup d'audace » pareille affirmation. Le trait ne va pas loin.

Je me propose ici de résumer cette étude du probabilisme : résumé nécessairement imparfait, car il doit s'imposer des raccourcis qui nécessairement laissent tomber les nuances. Or, en même temps qu'elle est vigoureuse et pénétrante, la pensée du P. Deman, par souci d'exactitude, sait mettre toutes les nuances convenables. Mon résumé n'est donc qu'une invitation à le lire intégralement dans son texte.

***

On chercherait en vain des traces de probabilisme à cet âge d'or de la théologie que fut le Moyen Age. Cependant, cette théologie connaissait parfaitement le cas où l'homme demeure incertain de son devoir. Elle a traité ce problème, mais à sa façon, qui n'est pas celle des « systèmes de moralité ». Pour un saint Thomas, l'action morale est ordre, conformité à la loi éternelle. Le péché est dérèglement par rapport à cet ordre objectif. Car, l'action morale s'entend en fonction d'une nature, qui, par elle-même, pose l'ordre auquel ses actions doivent s'astreindre. Par sa syndérèse, l'homme détient certaines déterminations de la loi éternelle : la loi naturelle, à laquelle s'ajoute, chez le croyant, la loi divine positive. Il en part pour raisonner de ses actions et pour les conformer à la loi éternelle. La vertu de prudence est, en lui, l'instrument de cette élaboration du vrai pratique au sein des actions multiples et contingentes.

La conscience est ainsi servante de la loi, sans droits propres d'en esquiver l'obligation. Il n'y a pas deux principes de l'obligation, deux principes en chicane éventuelle : d'une part la loi, d'autre part la conscience avec sa liberté comme bouclier de défense. La force obligatoire de la conscience dérive uniquement de la force obli-

gatoire de la loi, de cette loi dont l'auteur est aimé par la charité, qui est l'inspiratrice du discernement prudentiel. Son obligation n'est pas une contrainte ni une consigne désagréable ; elle vient de la lucidité d'un amour exigeant.

La théologie du Moyen Age a discuté sur les cas d'ignorance, de doute, d'opinion et de probabilité.

Pour cette théologie, l'ignorance du droit naturel, en principe, n'excuse pas, tandis que l'ignorance du droit positif a plus de chance d'excuser. Quant à l'ignorance conséquente, c'est-à-dire voulue dans sa cause, elle ne saurait excuser.

Le doute, loin d'autoriser le choix entre les partis en présence, met le sujet dans l'obligation d'opter pour le parti exempt de péché : il n'est pas permis de courir le risque d'offenser Dieu. Ainsi, le doute ne laisse pas la liberté d'agir : le plus sûr supplée, comme garantie, la vérité douteuse. Bien entendu, cette solution suppose qu'on a épuisé, par la discrimination rationnelle, tous les moyens de sortir du doute. En tout cas, le doute sur la loi ne devient pas une délivrance de l'obligation. Le Moyen Age a prévu la dispense, l'interprétation de la loi. Dans certaines circonstances, l'*epikeia*, qui est un correctif de la loi, a son rôle à jouer, quand il est évident que l'on agirait mal par l'application de la lettre de la loi. On peut donc parler du tutiorisme du Moyen Age, à condition qu'on reconnaisse en même temps la façon humaine et souple d'appliquer cette règle. En résumé : grand respect de la loi, mais adaptation aux situations concrètes de la vie.

Au Moyen Age, la probabilité n'est pas du tout conçue comme une opinion moins probable s'opposant à une plus probable. Elle n'est pas non plus conçue comme l'équivalence d'une opinion doctrinale soutenue par un moraliste ayant une certaine autorité. Elle signifie, aussi bien dans la vérité spéculative que dans la vérité pratique, un état de l'esprit qui, en face de la vérité, n'aboutit

pas à la certitude. Est probable ce qui, grâce aux chances de vérité qu'il porte en soi, est digne d'obtenir l'adhésion intellectuelle. Le Moyen Age n'a aucunement le souci de voir du probable dans le fait qu'un auteur de marque a opiné dans le sens de telle ou telle doctrine. Le probable est toujours envisagé en stricte fonction de la vérité elle-même : celle-ci, dans la certitude, se présente avec l'éclat de l'évidence, tandis que, dans la probabilité, elle se présente seulement avec de la vraisemblance.

Surtout, ce n'est pas dans des principes « réflexes » que le Moyen Age résout la probabilité dans l'action. Elle la résout, à l'intérieur du sujet, par la vertu de prudence, qui est précisément le perfectionnement vertueux de l'esprit amené au point de résoudre, par sa propre sagacité, les doutes de conscience. La prudence, avec ses multiples vertus intégrantes et annexes, rend l'homme capable de poser des actes conformes à la raison rectifiée sur la loi : elle est une culture de l'homme qui le rend propre non seulement à juger des principes, mais aussi à élaborer l'action en sa singularité. Les imperfections de la connaissance se présentent comme ce qui résiste à l'éducation prudentielle, mais non pas comme des conditions sans remède de la vie morale. Loin d'y faire droit d'emblée, on les traite comme des infirmités que l'on s'emploie à corriger ; mais on n'y voit pas le régime normal des choses. Certes, les prudences humaines sont incertaines. Mais la rectitude de l'agir n'est pas en fonction du pur connaître. Dès lors que l'on recherche la vérité de l'action pratique à partir d'un appétit rectifié et que l'on applique, avec une intention vertueuse, le jugement tenu pour vrai, il n'y a pas d'échec moral. S'il n'y a point dans l'esprit une conformité avec le réel, il y a dans l'appétit une conformité avec la raison où est sauve la valeur vertueuse de l'acte accompli.

A côté des Sommes théologiques du Moyen Age et dans les temps qui suivirent, parurent de nombreuses *Summae Confessorum*. Cette casuistique considérable ne marque

aucune rupture avec les règles théologiques élaborées au XIII[e] siècle; on n'y découvre aucune trace de probabilisme.

∴

Cependant, à la fin du Moyen Age, apparaissent des propositions qui détonnent un peu sur l'enseignement traditionnel et qui, à la faveur d'un vocabulaire indécis, préparent l'avènement du probabilisme. A partir du XVI[e] siècle, il s'opère un glissement de la vérité objective à la vérité subjective, de la loi à la liberté de la conscience, du jugement propre au jugement des autres érigé comme règle de conduite : il faut agir non comme on le doit d'après la vérité discernée par la prudence, mais d'après l'opinion des auteurs de morale.

C'est à Barthélemy de Médina, O.P., que revient la proposition fameuse : il est licite de suivre une opinion probable, en concurrence d'une opinion plus probable. De cette proposition hardie, en la nouveauté qu'elle contient, Médina porte seul la responsabilité. Son argument d'appui est celui qu'invoquera désormais le probabilisme : la plus probable a plus de chances d'être vraie ; mais la moins probable garde toutes les siennes. A quoi les antiprobabilistes répondront toujours : il est vrai que la moins probable conserve sa probabilité *en dehors* de l'esprit appelé à juger, mais il est souverainement faux qu'elle la conserve pour l'esprit et dans son adhésion *hic et nunc*. L'esprit cherche la vérité et s'éloignera toujours du faux ; il faut nier son génie inné pour lui faire accepter comme plus vrai pratiquement ce qui lui paraît moins vrai spéculativement. Dans Médina, nous retrouvons cependant la tradition tutioriste, qui veut que, dans le doute, on aille au plus sûr. Cette limite n'était pas dans la logique de sa proposition. Aussi les probabilistes s'en affranchiront-ils et élimineront-ils radicalement le tutiorisme.

Vasquez, S.J., est dans la ligne de Médina. Suarez, S.J., leur ajoute quelque chose de très personnel, qui va servir à la prospérité du probabilisme. Il introduit ses « principes pratiques » qui s'appelleront plus tard « principes réflexes » (*in dubiis melior est conditio possidentis; — lex dubia non obligat*) grâce auxquels on passe du « doute spéculatif » à la « certitude pratique ». Avec Suarez, nous voilà donc en plein probabilisme. Le tutiorisme médiéval est évincé. Ces fameux principes réflexes s'introduiront dans la conscience pour dissiper son doute et le muer en certitude qu'on appellera « pratique » pour l'opposer au doute théorique que la conscience garde toujours sur la vérité objective de l'action qu'elle doit poser. Toute l'application de l'esprit pratique à sortir par lui-même de son incertitude n'est plus nécessaire. La vertu de prudence et son application de discernement n'ont plus de raison d'être.

Dans l'époque qui suit, le probabilisme pénètre dans toutes les écoles. Jean de Saint-Thomas en est lui-même touché : il admet le principe juridique de possession comme instrument de résolution des doutes, et il s'efforce de justifier, d'après saint Thomas, cette concession, alors qu'elle est certainement contraire aussi bien aux textes qu'à l'inspiration du Docteur Angélique. Le probabilisme s'établit ainsi dans l'enseignement et dans l'usage, malgré quelques réactions demeurées sans écho. La casuistique se substitue à la théologie morale; en même temps, s'estompe et disparaît le relief que celle-ci mettait dans les doctrines de la fin dernière, des vertus, et en particulier de la vertu de prudence. Nous n'avons plus qu'une morale des préceptes, ceux-ci conçus comme *quid odiosum*, vis-à-vis de quoi la liberté et l'autonomie de la conscience sont en défiance et en lutte. Échapper habilement à la contrainte de la loi par le substitut des opinions extrinsèques et les « principes réflexes » devient un art qui n'a plus rien de commun avec la science morale. Sous l'influence de l'humanisme, par goût de nouveauté et dans

un dessein de bénignité excessive et maladroite pour les âmes, la casuistique verse bientôt au laxisme. Celui-ci, sans doute, n'est pas le probabilisme, mais il en est l'outrance extrême : les Diana, les Escobar et les Caramuel et autres émules en furent les trop fameux représentants.

∴

Au cours des trois quarts de siècle environ qui précèdent 1656, le probabilisme connaît son apogée. Mais, cette dernière date marque le commencement de réactions vives et de controverses qui vont lui faire une situation nouvelle. Il se soutiendra, mais en se défendant et en limitant les dangers auxquels ses principes l'exposent. La Compagnie de Jésus, quoique soucieuse d'échapper au laxisme, sera le champion attitré du probabilisme, tandis qu'une vigoureuse réaction des Dominicains s'affirmera contre lui et lui opposera un tutiorisme sain qui portera le nom de « probabiliorisme ».

Cette réaction dominicaine fut inspirée par le chapitre général de l'Ordre, en 1656, qui fut suivi des ouvrages de Baron, Mercorus, Gonet, Contenson, etc. Dans le principe, cette attitude nouvelle n'était point due à une revision doctrinale, mais à l'émoi éprouvé devant l'état de fait des consciences et de l'enseignement moral tendant au relâchement. Elle se donna néanmoins ses justifications théoriques, en sorte que sortit bientôt, de l'Ordre des frères prêcheurs, par le moyen de ses professeurs ou de ses écrivains plus combattifs, une réfutation d'ensemble du probabilisme, dénoncé de préférence comme un dérèglement de la méthode en théologie morale. Au cours des controverses de ce temps, il faut faire une place de choix au traité de Prosper Faganus, qui, tout en versant au rigorisme, critique avec efficacité le probabilisme et lui reproche d'avoir substitué, à la recherche du vrai, celle du probable, devenu une qualité extrinsèque à l'es-

prit. Puis, vient la réaction janséniste avec les *Provinciales* de Pascal, les *Divers Écrits des curés de Paris* et la riposte des probabilistes en la retentissante *Apologie des Casuistes* du P. Pirot. La faculté de théologie de Louvain s'insurge contre les nouvelles morales et les combat vigoureusement.

Avec beaucoup de mesure et un vif souci d'impartialité et d'équité, le P. Deman apprécie la position officielle et doctrinale que prit alors la Compagnie de Jésus. Celle-ci eut, dans son sein, quelques antiprobabilistes ; mais elle eut davantage des probabilistes, les uns avec réserve, les autres sans réserve. Il semble que le maître général Oliva ait été d'une part très soucieux de réprimer les opinions trop bénignes, et d'autre part, tout à fait convaincu que le probabilisme ne l'empêcherait pas d'y parvenir ; en adoptant le probabiliorisme, il aurait cru verser dans le sens d'une trop grande sévérité. Sans doute, on ne peut parler en toute rigueur du probabilisme comme de la doctrine spécifique de la Compagnie ; il n'en va pas de celui-là comme de la science moyenne. Bien plutôt, devine-t-on, au sein de l'Ordre, des divergences sur l'attitude qu'appellent les attaques violentes dont celui-ci est l'objet en son enseignement moral. Mais, on ne peut nier que, dans l'ensemble et auprès de l'autorité suprême, prévale la fidélité au probabilisme, enseigné de longue date dans la Compagnie. Le deuxième successeur d'Oliva comme maître général des Jésuites, Gonzalez, tenta, avec l'appui d'Innocent XI, d'enrayer la pente de son Ordre vers le probabilisme. Le P. Deman narre les péripéties qui entourèrent la publication du livre de Gonzalès, le refus d'*imprimatur* avant son élection comme maître général, la parution enfin du livre contre le gré de ses assistants, avec sa doctrine anti-probabiliste et nettement probabilioriste. Le livre de Gonzalès n'eut qu'un succès relatif, même dans la Compagnie.

Avec la même mesure et le même souci d'impartialité, le P. Deman examine en détail les interventions, dans la

querelle des doctrines, d'Alexandre VII (1665-1666), d'Innocent XI (1679) et d'Alexandre VIII (1690), enfin la condamnation du probabilisme par l'Assemblée du Clergé Gallican (1700). Les propositions condamnées par Alexandre VII ne touchent pas directement la doctrine théorique du probabilisme, mais elles y sont liées; d'où il résulte une défiance de son esprit et de sa méthode. L'intervention d'Innocent XI a pour but de marquer des restrictions imposées à l'application de la probabilité, restrictions qu'Alexandre VIII confirme et accentue en condamnant à la fois le rigorisme et le laxisme.

Les outrances du probabilisme avaient vu se lever contre elles les théologiens et l'Église elle-même. Autant il s'était imposé, dans la période précédente, autant il est décrié, après les interventions pontificales. Cependant, il n'est pas mort. Et la controverse à son sujet va bientôt reparaître. En général, les auteurs dominicains, fidèles aux directives du Chapitre de l'Ordre de 1656, le combattent (en particulier Gotti, Billuart, Concina) et représentent une doctrine modérée et solide : car il faut bien remarquer, chez ces auteurs en réaction contre le probabilisme, un souci égal d'éviter l'extrême opposé, c'est-à-dire le rigorisme. Ils ont démontré qu'en échappant à l'un, on ne verse point nécessairement dans l'autre. Chez les théologiens jésuites, malgré quelques représentants probabilioristes, le probabilisme a toujours la faveur. En dehors de ces écoles définies, la situation est confuse. Dans l'ensemble, le probabilisme compte plus d'adversaires que de partisans. Pour se défendre, il s'efforce surtout de commenter les décisions pontificales en réduisant au plus strict leur portée. Ayant désavoué les solutions scabreuses de la casuistique qui étaient nées de lui, il subsiste, amputé seulement de quelques excroissances et enveloppé de précautions.

L'apparition de l'équiprobabilisme de saint Alphonse de Liguori vint donner une orientation nouvelle au débat. L'objectif de la nouvelle doctrine est beaucoup moins de

combattre le probabilisme, dont cependant n'est plus admise la thèse favorable à la moins probable, que d'éliminer le rigorisme. La non obligation de la loi douteuse devient, avec le principe de possession, le principe majeur et typique du nouveau système. Très vivement combattu par Patuzzi, l'équiprobabilisme tint sa faveur de la notoriété et de la sainteté de son auteur. En canonisant celui-ci, l'Église, tout en louant le juste milieu qu'il a su prendre entre les extrêmes du laxisme et du rigorisme, n'a pas entendu consacrer la valeur doctrinale du nouveau système, qui a tout au moins cette économie de limiter la nocivité pratique du probabilisme et du jansénisme. Dans son exposé critique, si riche et si nuancé, de l'équiprobabilisme, le P. Deman marque avec force l'impossibilité d'ajuster saint Alphonse à saint Thomas. Leurs morales respectives peuvent se rencontrer, matériellement, en certains cas, mais elles diffèrent dans leur point de départ, leur position et leur méthode. Si certains thomistes, par réaction contre le probabilisme, ont cru bon, dans un âge encore récent, d'interpréter saint Alphonse par saint Thomas, il n'est plus trace aujourd'hui, chez les Dominicains, de pareille tentative.

Au XIX[e] siècle, le probabilisme a obtenu un regain de faveur qu'il tente de soutenir jusqu'à aujourd'hui. Par ses défenseurs de marque — tels Gury, Vermeersch, Lehmkuhl, de Blic — le système s'est adapté et, conformément à sa tactique historique, il tend à amenuiser ses affirmations primitives. Les manuels contemporains de théologie morale le présentent dans l'alignement des « systèmes de moralité » : probabilisme, équiprobabilisme, probabiliorisme, auquel s'ajoute un nouveau venu : le compensationisme. Les manuels se distinguent d'après l'adoption de l'un ou de l'autre système. « Il est remarquable, écrit le P. Deman, que chacun des systèmes en cours semble se recommander du patronage spécial d'une famille religieuse, encore que cette géographie ne soit pas infaillible. »

Cependant, au-dessus de cette poussière des querelles, s'affirme, à l'heure actuelle, une positive et vigoureuse tendance à replacer la question du doute et de la probabilité à ses origines philosophiques, à en juger d'après la théologie morale elle-même et à en exclure le juridique et les principes réflexes. Cette révision des doctrines initiales s'opère dans l'école dominicaine à la suite des études des PP. Mandonnet, Gardeil, Richard. Certes, les réactions des probabilistes demeurent vives, mais leurs ripostes tournent en cercle et se contentent, jusqu'ici, de répéter leurs antiques formules déjà mille fois redites.

Que le lecteur me pardonne de me mettre en cause. Dans un chapitre de mon ouvrage paru il y a deux ans : *Le Discernement de la conscience* (1), j'ai exposé comment les « systèmes de moralité » avaient évincé à tort, de la théologie morale, la vertu de prudence, objet même de mon étude. Je reprochais à tous ces « systèmes » de s'être développés aux dépens de cette vertu de prudence, d'en méconnaître l'économie, et, au surplus, de ne cadrer guère avec la réalité psychologique. Je demandais de revenir à la saine doctrine de la prudence, au-dessus de toutes ces chicanes d'écoles. J'ajoutais enfin que, sans vouloir entrer dans aucun système en tant que tel, car vertu de prudence exclut système, j'admettais que le discernement vertueux de la prudence, recherche de la bonne action, allait plutôt dans le sens du probabiliorisme. Naturellement, les théoriciens du probabilisme, sans autre examen, ont répondu par leurs axiomes favoris. En voici un, bien stylé, mais dont la pensée date de plusieurs siècles : « Un sage estimera à bon droit plus prudent de se décider pour un parti spéculativement moins probable, mais pratiquement plus sûr; le plus sûr, pour le moraliste, étant de ne pas rendre universellement obligatoire l'option du plus probable (2). » Une

(1) Paris, Lethielleux, 1934.

(2) *Collationes Namurcenses*, compte rendu signé : E. R., dans n° de nov. 1934, p. 300.

autre contradiction m'est venue d'un professeur de l'Angelicum, le P. Merkelbach, O. P., le seul représentant actuel, que je sache, du probabilisme dans l'école dominicaine. Son argument n'est point théorique. Il part d'un fait contestable et d'un critère qui ressemble fort au « consentement universel du genre humain », à la manière de Lamennais : « Un retour au probabilorisme, défendu autrefois par de grands théologiens, mais aujourd'hui presque abandonné, ne paraît guère vraisemblable. Quand il y a deux opinions solidement ou presque également probables, à peu près tout le monde se croit autorisé à conclure en faveur de la liberté. Tout le monde, dans l'Église, serait-il donc pratiquement dans l'erreur? (1) » — Voilà donc, encore une fois, le probabilisme proclamé intouchable et sacré comme une « doctrine œcuménique »!

∴

La conclusion principale du P. Deman, au terme de son enquête historique, est aussi que les « systèmes de moralité » sont, de leur nature, impropres à la découverte de la « vérité pratique », objet du jugement moral. L'invention de ces « systèmes » a causé, dans l'histoire, une rupture avec l'esprit de la théologie morale classique, qui était de diriger la vie chrétienne intégralement en l'équipant de cette vertu de prudence qui, seule, par son propre jeu vertueux, est capable d'adapter l'action concrète et circonstanciée aux lois divines et morales. Avant la casuistique prolixe du XVI^e^ siècle, avant l'ère des « systèmes moraux », l'homme prudent avait de quoi trouver la direction de sa conduite morale. Le P. Deman expose, à la fin de son étude, les règles pratiques du discernement qui suffisent à la conscience vertueuse et pru-

(1) *Angelicum*, n° de juillet-sept. 1935, pp. 411-413.

dente, sans qu'elle ait besoin de recourir à l'extrinsécisme des « systèmes » et à « leurs principes réflexes ». Car, c'est une erreur radicale de penser et de dire que la morale thomiste n'est qu'une morale théorique sans portée sur les solutions pratiques. Sa définition même est d'être ordonnée au pratique : elle est dans le sens de la découverte de ce qu'il faut réaliser concrètement pour être moral. Mais, pour elle, le moral pratique, c'est le vrai, c'est-à-dire l'incarnation des exigences de la loi morale dans la contingence de l'action humaine. Dès ses origines, la théologie thomiste offre une solution étendue et pertinente des problèmes relatifs à la conscience incertaine. Mais, c'est à l'intérieur du sujet moral, en perfectionnant son esprit lui-même dans le sens de la clarté, que doit s'effectuer la discrimination de l'action morale. L'éducation et la formation de la vertu de prudence, chez celui qui agit ou chez celui qui conseille l'action des autres, répondent à la nécessité de juger du bien et du mal sur le plan de l'action concrète par une élaboration judicieuse de la décision pratique. Elle consiste en un ensemble de ressources morales et intellectuelles, spirituelles et sensibles, grâce auxquelles se réalise, au mieux des intentions vertueuses, l'adaptation aux multiples et mobiles actions quotidiennes. Cette fois, la science morale aboutit à une morale vivante, vécue par celui qui agit moralement et qui réalise lui-même, par son propre discernement, ses convictions, ses intentions et ses résolutions morales.

On comprend que la vertu de prudence ait cessé de représenter quelque valeur aux yeux des théologies à « systèmes » qui ont fleuri en probabilisme, en équiprobabilisme, etc. Cette pièce organique n'a pas d'importance, puisque, pour agir dans le sens moral, on ne demande au sujet que la perception d'une vraisemblance, d'une probabilité, d'une sérieuse probabilité si l'on veut; après quoi, tout aussitôt, sans transition, s'introduit le déclic des principes réflexes (*lex dubia non obligat* —

melior est conditio possidentis, etc.). De la sorte, par ce coup de baguette magique, la simple probabilité se transforme en *certitude*, que l'on qualifie de *pratique*, pour masquer l'escamotage. Autant dire que l'on fait du jour avec de la nuit, ou, si l'on veut, du plein soleil avec du crépuscule. Et encore, pour le probabilisme, cette pauvre probabilité, le seul titre rationnel à la moralité de l'action, d'où la prend-on? De l'opinion de quelques bons auteurs, ou même de raisons personnelles à celui qui agit et qui est encouragé à les tenir comme suffisantes quand bien même il perçoit, à l'encontre, des raisons plus valables et plus probables. Qui pourrait s'étonner qu'en s'autorisant des principes du probabilisme, le laxisme ait pu naître et prospérer, jusqu'aux condamnations qui l'ont arrêté? L'histoire du probabilisme lui-même n'est-elle pas celle d'un système qui n'a pu tenir et être toléré qu'en limitant strictement ses applications à certains domaines circonscrits, d'autres domaines étant formellement interdits à l'application de ses principes?

Les « systèmes de moralité » sont anti-psychologiques. Ils veulent dispenser l'homme de l'effort de chercher par lui-même la vérité de son action et la conformité de celle-ci à l'ordre des réalités; ils lui donnent des recettes et des combinaisons propres à évincer l'obligation de la loi, à lui inculquer la sincérité de la certitude par des principes réflexes qui n'en sont que le truchement, ou par des opinions d'auteurs dont le poids d'autorité est destiné à réduire l'esprit à la passivité devant leur verdict. Il y a là du convenu, pour ne pas dire du truqué, qui répugne au loyalisme de l'esprit humain, fait pour le vrai spéculatif comme pour le vrai pratique, et qui, par conséquent, au-dessus des systèmes et malgré les systèmes, veut être formé lui-même, par son propre discernement prudentiel, à découvrir ce vrai. Les morales à système n'ont pas donné confiance à la raison pour l'élucidation des perplexités de l'action. Elles ont réduit à rien l'acte humain, refusant de croire à sa puissance de

délibération et de détermination. Elles lui ont préféré l'artificiel de leur balance à probabilités.

Avec le P. Deman, je crois que les querelles qui ont agité pendant des siècles et agitent encore les tenants du probabilisme et ceux des autres systèmes cesseront ou du moins paraîtront un anachronisme, le jour où, plus soucieux d'une vraie science morale, on reviendra à sa source thomiste, en redécouvrant, dans le sens judicieux et avisé de la prudence vertueuse, l'instrument-né, seul adéquat et suffisant, de la solution des doutes de conscience.

H.-D. Noble, O. P.

Une théologie de la mystique

Le livre que vient de publier Dom Anselme Stolz, professeur au Collège Saint-Anselme de Rome (1), n'est pas une « Théologie mystique », c'est-à-dire un traité des étapes et des moyens de la perfection chrétienne considérés au plan descriptif ou pratique; mais bien une *Théologie de la Mystique*, c'est-à-dire une étude théologique, essentiellement spéculative bien qu'éminemment riche de déterminations pratiques, des réalités qui constituent ou commandent la perfection chrétienne. Cette théologie de la mystique, d'ailleurs, représente moins une explication systématique et scientifiquement construite de l'expérience de Dieu, à la manière de la *Structure* du P. Gardeil, qu'un ensemble de remarques, souvent fort perspicaces, sur un certain nombre de thèmes ayant entre eux une unité d'inspiration.

La considération de la réalité mystique relève bien de la théologie, et non pas d'une psychologie religieuse plus ou moins prolongée par une apologétique, comme semblent le croire encore un certain nombre de catholiques. La mystique, en effet, définie d'une manière générale comme « expérience de Dieu », ne fait l'objet d'une considération adéquate que dans le cadre de la théologie, science des mystères de Dieu et des réalités surnaturelles. Comme cette expérience de Dieu n'est pas mesurée par nos sentiments conscients, mais procède des actes et des dons de Dieu, elle ne dévoile pas sa vraie nature à la seule observation médicale et psychologique : d'où l'insuffisance finale du point de vue comparatiste (« vergleichende Religionswissenschaft ») qui aligne la mystique chrétienne avec les phénomènes religieux des autres religions non-chrétiennes. Mais il ne s'agit pas,

(1) A. Stolz, O.S.B., *Theologie der Mystik*, in-8 de 252 pp. Ratisbonne, Pustet, 1936.

ici, de décrire des « phénomènes mystiques », il s'agit de reconnaître, sous la lumière de la foi aux mystères révélés, le fondement et les conditions de l'authentique expérience de Dieu : ce pour quoi saint Grégoire et saint Thomas d'Aquin nous sont guides qualifiés.

On ne nie pas pour autant qu'il ne faille interroger l'expérience : car l'expérience chrétienne, s'il s'agit non d'une expérience isolée, mais de celle *de l'Église*, est un *lieu théologique* important, et il faudrait y recourir même si, contrairement à ce qui est, le magistère avait tout déterminé.

*
* *

Tel étant le point de vue de cette « théologie de la mystique », notons-en les principaux éléments, en en parcourant les chapitres.

La vie chrétienne est un restauration ; elle restaure ou tend, ou plutôt commence à restaurer, l'union de l'homme avec Dieu, qui était l'état normal du Paradis primitif. Tout chrétien est engagé, par la Rédemption du Christ, dans ce mouvement de retour, et les purifications d'ici-bas, homogènes en portée à celles du Purgatoire, ne prennent leur sens que par rapport à ce retour. Or ce retour s'opère *dans le Christ* et ne peut s'opérer qu'en lui. Le baptême, qui nous incorpore au Christ et inaugure notre retour au Paradis, est donc la base de la mystique, laquelle a d'ailleurs, de par sa nature essentiellement chrétienne, un caractère sacramentel trop souvent oublié. Union au Christ, c'est-à-dire union à son mystère : union réelle aux mystères opérés par lui pour notre salut, qui sont sacramentellement et mystiquement vécus par le chrétien. Nous sommes ainsi réellement unis à la mort du Christ, à sa descente aux enfers, à sa résurrection, à sa montée au ciel : c'est dans et par cette union que se réalise notre retour au Père, à la savoureuse et joyeuse intimité du Paradis. Dire que nous sommes, par le Christ, rachetés, délivrés de la puissance du démon, ce n'est pas énoncer un mythe doucement poétique, mais la réalité même, et saisir sous un de ses aspects les plus riches le caractère *chrétien* de notre retour à Dieu et de notre mystique.

Ce caractère essentiellement chrétien est fortement affirmé dans un des chapitres les plus importants du livre « *Der Mystiker in der Kirche* », où Dom Stolz cherche dans la fameuse vision de saint Paul (*II Cor.*, XII, 1-5) le type parfait de l'expérience mystique chrétienne. Le cas de saint Paul, remarque-t-on, est tout différent de ce qu'affirmait la divinisation des mystes dans les religions à mystères. Ceux-ci sortaient d'eux-mêmes, étaient délivrés et dépouillés d'eux-mêmes; aussi cherchaient-ils formellement l'extase. Paul reste homme ; la vie chrétienne, nous laissant hommes, implique en soi une dualité : il s'agit de vivre, en cette *nôtre* vie, la vie *du Christ*. Aussi l'essentiel, pour saint Paul, n'est-il pas l'extase comme telle, et ne donne-t-il nulle part de méthode pour se la procurer; l'essentiel est l'union au Christ : « Je connais un homme *dans le Christ*... » Il n'y a ni retour à Dieu, ni union à Dieu, ni expérience mystique en dehors du Christ; de même et par suite, le mystique n'est jamais en dehors de l'Église, et donc au-dessus de l'Église, mais il reste *dans l'Église*.

Les chapitres qui suivent analysent de plus près les activités et les caractères de la vie mystique. Au terme, la restauration des dons primitivement faits à Adam : être semblable à Dieu, être fils de Dieu, être proche de lui et, pour autant, vivre, et donc être immortel; dominer le monde; être semblables aux anges : autant de thèmes bien connus de la spiritualité qui répondent aux réalités dont le Christ opère en nous la restauration. Le terme, c'est bien une restauration de l'innocence d'Adam; mais le chemin, c'est le Christ crucifié. Ainsi les actes de l'ascèse sont la montée même de l'échelle mystique; les deux ne sont pas à opposer comme deux vies hétérogènes qui se suivraient vaille par vaille, bout à bout; mais cette réalisation de l'image purifiée et restaurée, par la croix, nous indique le réel rapport entre la mystique et l'ascèse : non un dualisme, pas même deux degrés hétérogènes et successifs, mais deux modes d'une même vie qui est la vie du Christ crucifié.

Au passage, de fort suggestifs chapitres sur la prière, les dons du Saint-Esprit, etc. Au sujet de la prière, Dom Stolz note que saint Thomas la définit d'un manière qui n'exprime pas son caractère chrétien; alors que notre prière est fondée dans notre union au Christ : c'est pourquoi nous pouvons nous adresser au Père. Il note aussi le caractère

psychologique des divisions marquées par sainte Thérèse dans les degrés de la vie mystique; il leur préfère les divisions anciennes, d'un caractère plus théologique.

Il y aurait encore bien d'autres choses intéressantes à relever dans ce livre. On remarquera combien tout cela est suggestif, mais aussi peu systématisé et scientifiquement construit. On a l'avantage de se tenir très près des Pères, orientaux et occidentaux, que Dom Stolz semble bien connaître; mais l'effort d'explication à l'intérieur d'une théologie vraiment systématisée n'existe qu'à l'état sporadique et d'une façon incomplète. Le dessin de la perspective exacte et l'indication des réalités dernières ne dispense pas de la recherche des causes immédiates et propres : et la contemplation paradisiaque elle-même pose, de ce point de vue, des questions qu'on ne rencontre guère élaborées ici. Tel quel, cependant, l'ouvrage est de réelle valeur, et nous voulons, pour achever de le présenter, fixer quelques-uns de ses traits ou quelques-unes de ses conclusions les plus notables.

***

Dom Stolz nous semble avoir surtout mis en relief deux traits de la mystique chrétienne : son caractère réaliste et ontologique; son caractère chrétien, christologique et, si l'on peut dire, « christique » (= portant la marque du Christ et tout dépendant de lui).

La mystique n'est pas une activité de luxe; elle n'est pas non plus une simple réalité psychologique ayant son origine en l'homme (dans l'homme « religieux », si l'on veut); elle procède des énergies divines grâce auxquelles nous devenons, au baptême, une nouvelle création dans le Christ. La vie mystique n'est pas une forme extraordinaire de vie psychologique; c'est le développement d'un germe vivant qui vient de Dieu et va à Dieu : une vie qui s'appuie à tout un ordre de choses donné, objectif, réel, l'ordre des mystères chrétiens.

C'est dire que la vie mystique n'est autre, en son fond, que la vie chrétienne. Reprenant la question des rapports de la mystique à la vie chrétienne par un biais original et avec une information renouvelée, le P. Stolz apporte ici une

adhésion formelle à la thèse défendue naguère dans cette revue, en particulier par le P. Garrigou-Lagrange. C'est qu'au fond, le point de vue de base est le même. Ceux qui voient dans la mystique surtout le côté psychologique l'estiment facilement extraordinaire et presque anormale; mais ceux qui y voient le fruit de la vie baptismale, tout orientée vers le Père, considèrent naturellement l'appel à la vie mystique comme une conséquence de notre vocation à la vie divine dans le Christ.

Enfin, notons encore une fois le caractère chrétien et, avons-nous dit, « christique » de cette théologie. Trinitaire aussi, certes : et l'avant-dernier chapitre affirme fortement que les relations de l'âme à Dieu sont essentiellement trinitaires, selon un réalisme que l'on estime insuffisamment développé par saint Augustin. Mais aucune expérience de Dieu n'est donnée dans le pur ordre de la création, en dehors de l'ordre proprement chrétien; il n'y a pour nous de restauration de l'intimité avec le Père que dans le Christ et par le Christ.

Tels sont les traits généraux, l'inspiration d'ensemble et les lignes maîtresses de ce beau livre. Puisse-t-il contribuer au progrès d'une branche de la théologie où nous avons encore à apprendre beaucoup les uns des aures.

M.-J. Congar, O. P.

Chronique d'histoire de la spiritualité moderne

Réforme protestante

Le mouvement des études de spiritualité, après avoir pris aujourd'hui chez les catholiques l'ampleur que l'on sait, commence à faire sentir son influence au sein des autres confessions chrétiennes. Sans doute, l'histoire de la mystique attirait-elle, depuis longtemps déjà, l'attention des écrivains prostestants, et il est même probable que, dans ce domaine, ils aient ouvert la voie aux catholiques; néanmoins les ouvrages de caractère systématique et normatif restent encore très rares en dehors de l'Église romaine. M. R. Newton Flew, qui note et déplore cette carence, a entrepris d'y remédier, pour une part, en consacrant un gros volume à l'idée de perfection dans la théologie chrétienne (1). A vrai dire, sa manière demeure franchement historique puisqu'il a composé une série de monographies qui embrassent les dix-neuf siècles de l'histoire du christianisme, les douze premières études ayant trait aux origines, aux époques patristique et médiévale (2) et les neuf suivantes à la période moderne et contemporaine. On notera que, dans la seconde partie, à l'exception de saint François de Sales et de Fénelon, le protestantisme seul est étudié dans ses différents mouvements :

(1) R. Newton Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*. Oxford, University Press, 1934, in-8°, xvi-422 pp.

(2) Voici la liste des douze premières monographies : *L'Enseignement de Jésus* [d'après les Synoptiques]; *Saint Paul; L'Épître aux Hébreux; La Théologie des écrits johanniques; L'Église primitive; Les Platonistes chrétiens* [Clément et Origène]; *Le Monachisme; Les Homélies de Macaire; Saint Ambroise; Saint Augustin; Après Augustin; Saint Thomas d'Aquin.*

piétisme, quakerisme, méthodisme, ou dans quelques-uns de ses penseurs les plus notables : William Law, Schleiermacher et Ritschl. Aucun exclusivisme d'ailleurs dans la pensée et les jugements de M. F., si les grands mystiques catholiques, une sainte Thérèse, un saint Jean de la Croix, sont passés sous silence, c'est que l'auteur les estime assez largement connus et qu'il tient à montrer que l'on peut également trouver chez les protestants les éléments d'une doctrine de la perfection. Il est vrai que ceux d'entre eux qui s'en montrent le plus soucieux se trouvent, le plus souvent, en marge des confessions officielles ; au contraire, l'idée d'une recherche explicite de la perfection de la charité est inscrite au cœur du catholicisme romain (p. 397). Cette notation est à retenir, elle donne une idée du ton de l'ouvrage et indique assez avec quelle sympathie M. Flew a su parler de l'idéal chrétien.

Le quatrième tome du monumental ouvrage de P. Imbart de la Tour devait être consacré à Calvin ; en dépit de la mort de l'auteur, il a pu paraître grâce au dévouement de disciples et d'amis (1). M. Jacques Chevalier, dans une sobre et éloquente préface, rappelle ce que fut l'historien, trop tôt disparu, et dégage le sens profond et durable de son œuvre. Trois livres partagent le volume, l'un traite de la personne de Calvin et de son rôle dans le mouvement de la Réforme, les autres retracent l'histoire de la propagation de l' « Évangile » et les étapes de l'organisation, en France, de la religion nouvelle. Ce travail se recommande de lui-même, tant par l'attrait et l'importance du sujet que par la maîtrise avec laquelle il est traité. On ne retiendra ici que les pages consacrées à la spiritualité du Réformateur de Genève. Calvin, pense Imbart de la Tour, mérite, à certains égards, le qualificatif de mystique, en ce sens que sa doctrine n'est pas purement spéculative et abstraite, mais suppose une expérience religieuse, la certitude d'un appel, le sentiment d'une illumination intérieure ; cependant cette « mystique » calvinienne n'est pas celle de la charité, elle se montre trop sûre d'elle-même, trop vite en possession du mystère des décrets divins, trop précipitée dans sa créance à la prédestination de

(1) P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme*, t. IV, *Calvin et l'Institution Chrétienne*. Paris, Firmin-Didot, 1935, in-8°, xiv-506 pp.

quelques-uns et à la réprobation des adversaires; en somme, faute d'humilité et de soumission, elle ne parvient pas à franchir le seuil du sanctuaire réservé qui est celui de l'amour. Cette critique de l'attitude religieuse de Calvin rejoint assez exactement les conclusions de M. Flew lorsque celui-ci constate que, parmi les protestants, l'idéal de la charité apparaît plus agissant dans les sectes que dans les Églises, celle de Genève, en tout cas, ne paraît pas fondée sur une doctrine de l'amour. On peut donc voir comme un apanage suprême de l'Église authentique, dans le souci, le goût, le culte, la mise en pratique consciente du mystère de l'amour de Dieu ; les saints et les mystiques catholiques ont magnifiquement illustré par leur vie et par leurs écrits l'excellence de la charité; puissent les théologiens de la spiritualité s'engager à leur tour dans cette voie et développer de façon plus systématique qu'ils ne l'ont fait jusqu'ici, les conséquences doctrinales impliquées dans le fait, incontestable dans l'ordre pratique, de la primauté de l'amour.

France

Les quelques ouvrages qui sont à signaler sous cette rubrique se répartissent d'eux-mêmes en deux catégories, les uns ont trait à la vie religieuse, les autres aux rapports entre l'Église et l'État.

La *Merveilleuse histoire des premières Ursulines françaises* (1), que vient d'écrire M. le chanoine L. Cristiani, donne un nouvel appui à une thèse que la chronique de spiritualité moderne avait déjà eu, à plusieurs reprises, l'occasion de présenter à ses lecteurs, celle de l'indépendance et de l'originalité de la réforme de l'Église aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, en face de la pseudo-réforme protestante. En effet, pour tragiques et regrettables qu'elles soient, la révolte de Luther et ses conséquences sont demeurées dans la vie de l'Église un accident; au contraire, le développement de la sainteté et de la charité procède de l'âme de l'Église, de cet Esprit que le

(1) L. Cristiani, *La Merveilleuse Histoire des premières Ursulines Françaises, Contribution à l'étude du sentiment religieux en France au XVII^e^ siècle*. Lyon, Vitte, 1935, in-12, 396 pp.

Christ lui a communiqué et qui demeure en elle, pour l'accomplissement des promesses divines. Ainsi la fondatrice des Ursulines, sainte Angèle Merici, est née avant Luther, et Luther ne fût-il pas né, qu'elle n'en aurait pas moins enseigné avec succès, aux fillettes d'Italie, les principes et la pratique de la vie chrétienne ; l'événement original, nouveau, créateur, d'où le reste procède, c'est l'excès de la charité répandue dans cette sainte âme, c'est donc cela que l'historien doit noter, puisque tels sont les faits. M. Cristiani n'étudie pas l'apostolat personnel de sainte Angèle, il s'intéresse seulement à la diffusion extraordinaire, sur le sol de France, de l'Ordre qu'elle a fondé ; ce que M. Bremond avait pressenti et brièvement indiqué dans son *Invasion mystique*, il l'expose à loisir, notant les dates et les lieux, distinguant les maisons mères et les filiales, suivant à la trace un splendide mouvement spirituel, qui se répand de proche en proche, comme un feu qui court dans une forêt. Le charme du livre, dont la documentation est faite des anciennes chroniques de l'Ordre, lui vient de nombreux portraits de religieuses qui nous donnent la révélation d'âmes exquises de candeur et brûlantes de charité, dont l'action discrète assure le renouvellement de la société par le développement de leur Institut. Celui-ci, étant voué à l'éducation, pouvait aisément se recruter en peu de temps, il a suffi de quelques saintes âmes, comme d'une gerbe d'étincelles, pour allumer un immense brasier.

Le bel ouvrage de M. Cristiani forme une préface naturelle à l'essai de psychologie religieuse que M. P. Renaudin consacre à Marie de l'Incarnation (1). Grâce encore à M. Bremond (2), grâce surtout aux publications de Dom Jamet (3), la pieuse et active Marie Guyard, veuve de Claude Martin, Ursuline à Tours puis fondatrice à Québec, nous est maintenant devenue

(1) P. Renaudin, *Une grande mystique française au XVII^e siècle, Marie de l'Incarnation, Ursuline de Tours et de Québec*. Paris, Bloud et Gay, 1935, in-8°, 340 pp.

(2) La première partie du tome VI de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* est consacrée à Marie de l'Incarnation.

(3) D. A. Jamet, *Le Témoignage de Marie de l'Incarnation*. Beauchesne, 1932 (cf. Chronique d'avril 1933, *La Vie Spirituelle*, t. XXXV, p. [68] du Supplément). Dom Jamet poursuit la publication complète des écrits de Marie de l'Incarnation, dont trois volumes ont déjà paru chez Desclée De Brouwer.

familière. Elle appartient, par sa date, à la seconde phase de l'expansion de l'ordre de sainte Ursule, son action commence lorsque s'achève la *Merveilleuse histoire des premières Ursulines françaises*, et, s'il est légitime de juger l'arbre à ses fruits, on peut voir dans la vie de la grande missionnaire un nouveau témoignage de la fécondité spirituelle de son Ordre. Le sujet était bien digne de tenter une plume chrétienne, et l'on partage sans peine la sympathie que témoigne M. R. pour Marie de l'Incarnation. C'est, en somme, une biographie qu'il nous donne, mais une biographie dans laquelle l'évolution intérieure, le développement psychologique et religieux passent au permier plan. Il suffisait d'ailleurs, pour qu'il en fût ainsi, de suivre les écrits, lettres et *Relations*, de Marie Guyard. L'auteur commente ces textes avec infiniment de clairvoyance et de judicieuse philosophie. Un théologien pourrait peut-être lui reprocher d'avoir pris un peu trop au pied de la lettre certaines des expressions de la Vénérable touchant les faveurs spirituelles dont elle fut l'objet pendant sa jeunesse; on ne peut, en tout cas, que souscrire aux conclusions de l'ouvrage qui mettent nettement en relief le « message essentiel des mystiques ». Voici comment s'exprime M. R. : « Le grand moteur de toute vie, de la vie morale la plus haute comme de l'humble vie organique, est l'amour. Les mystiques sont les grands maîtres de l'amour. Extases, visions et ravissements n'ont point leur terme en eux-mêmes, ils ne sont donnés que pour l'union par l'amour. Or, ce que nous apprennent les mystiques, c'est que Dieu seul est vraiment objet d'amour » (p. 332). Rien de plus opportun que d'affirmer clairement et simplement ces choses, en les appuyant sur les résultats d'une minutieuse enquête de psychologie religieuse.

L'époque même où se répandait en France l'Ordre de sainte Ursule y voyait naître un autre Institut qui devait permettre aux âmes de « s'appliquer doucement et parfaitement à l'exercice du divin amour », de « vaquer à la perfection du divin amour ». C'est en ces termes que saint François de Sales indique quelle sera la raison d'être de la Visitation. Mlle E. Le Couturier, auteur d'un important ouvrage sur la Mère de Chaugy (1), était mieux qualifiée que quiconque pour décou-

(1) E. Lecouturier, *Françoise-Madeleine de Chaugy et la Tradition*

vrir et exposer la pensée du Fondateur. « Il ne faut pas, dit-elle, se lasser de le redire; la Visitation et le *Traité de l'Amour de Dieu* ne se séparent pas : l'une est la mise en acte de l'autre... Les premières Visitandines s'y appliqueront si bien qu'elles seront bientôt, pour l'auteur du *Traité de l'Amour de Dieu*, la démonstration vivante des plus sublimes effets de cet amour, l'expérience cruciale qui lui permettra de mettre les derniers traits au portrait de *Théotime*. A tel point qu'il écrira en 1616, dans la Préface du *Traité de l'Amour de Dieu* : « C'est une bonne partie de ce que je te communique, [lecteur] que je dois à cette bénite assemblée... Il y a voirement longtemps que j'avais projeté d'écrire sur l'Amour sacré, mais ce projet n'était point comparable à ce que cette occasion m'a fait produire... (1) » Ici encore l'essentiel est admirablement dégagé : les enseignements de l'Évêque de Genève sur la charité sont avidement et docilement recueillis par Madame de Chantal et par ses filles, et ce bon grain, jeté dans une terre généreuse, ne tarde pas à germer et à fructifier, au point que le semeur lui-même ne peut cacher son émerveillement. Telle est l'histoire de la Visitation, tel est l'esprit qui a présidé à sa fondation, telle est la voie qui continue à demeurer la sienne.

Le vrai amour de Dieu inclut aussi celui du prochain, mais tandis que la perfection de la charité envers Dieu constitue l'idéal commun à tous, les besoins spirituels et corporels du prochain, qui sont divers, conditionnent différentes formes d'activité qui distinguent entre elles les familles religieuses; cette diversité de tâches et d'offices, que la charité chrétienne se fait un devoir d'assumer au bénéfice d'autrui, se manifeste notamment par la fondation d'Instituts modernes, plus spécialisés que les anciens. Deux d'entre eux viennent de faire l'objet d'intéressantes monographies. La double Congrégation des prêtres et des religieuses de Notre-Dame de Sion a été établie, comme on le sait, par les frères Ratis-

salésienne au XVII^e siècle. Bloud et Gay, 1933 (cf. Chronique de décembre 1933, *La Vie Spirituelle*, t. XXXVII, p. [180] du Supplément).

(1) E. Legouturier, *La Visitation*. Coll. « Les Grands Ordres monastiques et les Instituts religieux », vol. XX. Paris, Grasset, 1935, in-12, 278 pp. Les passages cités se lisent aux pp. 80 et 81.

bonne pour travailler à la conversion d'Israël; elle a pour but d'étendre les bienfaits de la rédemption du Christ à ses frères de race, au peuple jadis élu comme dépositaire des promesses messianiques. L'histoire de cette institution, qui n'a pas encore un siècle d'existence, n'était pas encore écrite; un ouvrage de Mlle Marguerite Aron, venue elle-même, comme les fondateurs, du judaïsme à l'Église, comble heureusement cette lacune (1). L'auteur, pour s'être documenté aux meilleures sources, a pu éclairer plusieurs points, demeurés obscurs, de la vie d'Alphonse Ratisbonne; on nous raconte sa conversion à Rome, en 1842, grâce à une apparition miraculeuse de la Très Sainte Vierge, on décrit les initiatives et les démarches, souvent laborieuses, qui aboutirent à la création du nouvel Institut, à son adaptation aux fins particulières, de prière et d'apostolat, qu'il poursuit. La charité, universelle par essence, sait se faire tout à tous et engage des vies chrétiennes entières au service de ceux qui ont méconnu et renié le Christ.

Une autre fondation, plus récente, témoigne, elle aussi, du pouvoir d'extension, quasi infini, que possède l'amour chrétien : il sait franchir toutes les barrières sociales ou juridiques, toutes les clôtures de castes, dès lors que le bien des âmes est en jeu. Cet exemple est donné, avec une autorité particulière, par les dominicaines établies, par le P. Lataste, pour la réhabilitation des condamnées. D'une plume alerte, originale, souvent émue, le R. P. Lelong décrit les vicissitudes de la fondation et le succès profond de l'entreprise (2). Il a le mérite d'avoir clairement présenté ce que j'appellerais la valeur dogmatique de l'intention du P. Lataste : la charité doit s'épanouir, de façon plus intense, au bénéfice direct des cœurs où le péché réside, de ceux où il a développé ses racines et porté ses fruits de mort, ainsi la grâce pourra surabonder là où le péché avait abondé. Le récit historique se double donc, de la façon la plus pertinente, d'une vraie leçon de choses théologique qui nous permet de saisir jus-

(1) M. Aron, *Prêtres et Religieuses de Notre-Dame de Sion.* Même coll., vol. XXI, 1936, avec une préface d'Édouard Schneider, XII-273 pp.

(2) M.-H. Lelong, *Les Dominicaines des Prisons.* Juvisy, éd. du Cerf, in-12, 320 pp.

qu'à l'essence de la vie chrétienne : le triomphe de l'amour divin dans une nature déchue. Les doctrines du péché originel et de la grâce trouvent leur illustration dans l'œuvre dominicaine de Béthanie.

Les ouvrages que l'on vient de signaler montrent l'Église poursuivant inlassablement, au cours des siècles, sa mission de charité ; en face de cette puissance dont la source divine échappe à son contrôle, l'État, qui ne peut raisonnablement se résoudre à l'ignorer, adopte tour à tour, selon les circonstances, deux attitudes opposées : tantôt il entrave ouvertement les initiatives de l'Église, il la persécute dans ses chefs ou dans ses membres, tantôt il essaie de l'utiliser au service de sa politique, il exploite, à son profit, l'influence qu'elle exerce sur les esprits et sur les mœurs. Deux exemples de cette seconde manière d'agir sont crûment donnés par deux publications documentaires de première valeur. La première est l'édition préparée par E. Jovy, et achevée par G. Saintville, du *Journal de M. de Saint-Gilles* (1). Antoine Baudry d'Asson, connu sous le nom de Saint-Gilles à cause d'un de ses bénéfices, est l'ami dévoué de Port-Royal, il est l'homme à tout faire, indispensable, chargé de gérer les intérêts des religieuses, l'un des agents secrets employés à l'édition et à la distribution des *Lettres Provinciales*, le messager fidèle et discret assurant la liaison entre les Solitaires, traqués par la police, et leurs amis de la Cour et de la Ville. On voit d'ici le personnage, c'est un sous-ordre, mais la fidélité qu'il a vouée à la cause et la confiance qu'on lui accorde l'introduisent partout ; comme témoin des faits qu'il relate, sa valeur est hors de pair. Son journal, depuis longtemps connu et utilisé, mais demeuré inédit, s'étend, avec des lacunes d'ailleurs, aux années 1655 et 1656. La grosse affaire en cours, dont la relation occupe la place principale dans le récit, est celle de la condamnation d'Antoine Arnauld par les docteurs de Sorbonne. A cette occasion se marque l'ingérence active de la politique dans une question qui ne relevait, de soi, que de l'autorité ecclésiastique, puisqu'il s'agissait de la doctrine de la grâce et de la Constitution d'Innocent X. Comme bien on

(1) E. Jovy, *Études pascaliennes*, IX, *Le Journal de M. de Saint-Gilles*. Paris, Vrin, 1936, in-12, XXI-207 pp.

pense, le *Journal* ne ménage guère les Jésuites, les autres ordres religieux ne sont pas beaucoup mieux traités, leur zèle paraît trop tiède et leur appui trop incertain ; Port-Royal seul possède, avec le privilège de la vraie doctrine, la vertu et le talent nécessaires pour la défendre. Cette candide assurance s'étale, sans la moindre fausse honte, tout au long des pages écrites par M. de Saint-Gilles ; rien de plus précieux pour connaître jusqu'où, dans l'entourage des Messieurs, on poussait l'esprit de secte et de parti. La charité, bien entendu, n'y gagne rien, telle est la leçon la plus claire de cette histoire. A qui se pose en défenseur attitré de la doctrine chrétienne, il serait nécessaire de connaître au moins quel est le premier des préceptes de l'Évangile.

Un autre épisode de notre histoire religieuse est étudié, sur les documents d'archives et les textes officiels, par M. A. Latreille (1). On sait que les Articles Organiques, annexés au Concordat de 1802, avaient prévu l'établissement d'un catéchisme unique pour toutes les Églises de France. L'ouvrage parut en 1806, par les soins de Portalis, ministre des cultes ; il contenait, à propos de l'explication du quatrième commandement, une importante leçon sur les devoirs des chrétiens à l'égard des princes qui les gouvernent et, en particulier, envers Napoléon et la dynastie qu'il venait de fonder. Malgré les ordres de Rome, le Cardinal légat Caprara, circonvenu par la diplomatie impériale, avait donné les mains au projet et approuvé le catéchisme ; la résistance plus ou moins ouverte des évêques fit pratiquement échouer l'entreprise. M. Latreille a soin de noter que rien, dans la tradition gallicane, n'autorisait une pareille entreprise ni le développement insolite donné à l'enseignement de devoirs purement temporels ; le catéchisme de Bossuet, que celui de 1806 reprenait dans son ensemble, s'était montré infiniment plus discret dans ces matières ; jamais l'État français n'avait poussé aussi loin ses prétentions dans un domaine réservé à l'Église. Il était utile de recueillir ces faits, avec le détail des tractactions auxquelles ils donnèrent occasion ; l'auteur s'est acquitté d'une tâche difficile avec beaucoup de science et de tact.

(1) A. Latreille, *Le Catéchisme impérial de 1806*, Annales de l'Université de Lyon Paris, « Les Belles-Lettres », 1935, in-8°, xvi-219 pp.

Espagne

Les choses d'Espagne sont matière à discorde, même parmi les auteurs spirituels. Nos lecteurs n'auront pas oublié l'édition du *Cantique* de saint Jean de la Croix donnée en 1930 par Dom Ph. Chevallier, et la thèse que soutenait le savant éditeur en niant l'authenticité de la seconde rédaction de l'ouvrage (1). La R. Mère Marie du Saint-Sacrement, qui publie, de son côté, une traduction française des œuvres du Docteur Mystique, a fait paraître, en 1934, dans le tome second, la version de la *Nuit obscure* et du premier *Cantique* (2). Le travail a son mérite et sera bien accueilli des âmes pieuses qui aiment à nourrir leur dévotion de la substantielle doctrine du saint, mais il est probable que l'édification escomptée n'aura rien à gagner de la lecture de deux longs *Appendices*, placés à la fin du volume, dont le plus clair objet est une prise à partie assez vive des conclusions de Dom Chevallier et de l'appui qu'elles avaient trouvé auprès du R. P. Louis de la Trinité. On aurait tort cependant de négliger tout à fait ces pages; sur certains points de détail elles complètent et rectifient le travail de Dom Chevallier, mais quant à la démonstration même qu'elles entendent donner de l'authenticité du second *Cantique*, on ne peut pas ne pas dire que les arguments employés laissent intacte la thèse de l'éditeur bénédictin; en effet, ils ne se placent pas, comme celle-ci, sur le terrain technique de la critique textuelle. On peut sans doute admettre que saint Jean de la Croix aurait pu donner d'autres commentaires de son *Cantique*, rien ne s'oppose à ce qu'il l'ait fait, et même certains éléments authentiques, conservés par ailleurs, ont pu être incorporés au texte actuel de la seconde rédaction, mais pour pouvoir considérer celle-ci, dans l'état où elle se présente aujour-

(1) Ph. Chevallier, *Le Cantique spirituel de saint Jean de la Croix*. Desclée de Brouwer, 1930 (conf. Chronique d'octobre 1932, *La Vie Spirituelle*, t. XXXIII, p. [50] et sq. du Supplément).

(2) *Œuvres de saint Jean de la Croix, Docteur de l'Église et Père du Carmel réformé*, traduction nouvelle par la Mère Marie du Saint-Sacrement, Carmélite; t. II, *La Nuit Obscure, Le premier Cantique Spirituel*. Bar-le-Duc, Imprimerie Saint-Paul, 1934, in-8°, 537 pp.

d'hui, comme une œuvre originale, il faudrait d'abord détruire les résultats du travail critique de Dom Chevallier, il faudrait une nouvelle collation des textes et une interprétation différente de leur filiation respective. Contre ces données positives, les allégations de la R. Mère, et moins encore l'expression de sa mauvaise humeur, ne peuvent exactement rien.

Allemagne

M. Jean Chuzeville a curieusement recueilli et traduit un bon nombre de textes de mystiques allemands qui se répartissent historiquement entre le XIII[e] et le XIX[e] siècle (1). Il y a un peu de tout dans cet ouvrage, du bon et du moins bon, beaucoup de bonne volonté certes, mais une carence étrange de sens et de critique théologiques. La définition de la « mystique », proposée dans l'introduction, appelle les plus expresses réserves; « les moyens par lesquels l'âme arrive à transgresser ses limites charnelles et temporelles » peuvent être de bien des sortes, de la pire, comme de la meilleure; le mot « transgression » surtout est malheureux, il figure nécessairement dans toute définition du péché; ceux des mystiques que l'Église reconnaît comme siens, bien loin d'avoir transgressé quoi que ce soit, ont su, au contraire, tout accomplir et sanctifier à la lumière de l'amour divin.

De toute autre valeur, le livre du R. P. Boeminghaus, sur l'ascèse des *Exercices Spirituels* de saint Ignace, apporte une contribution de grand prix aux études modernes de théologie spirituelle (2). A parler franc, la thèse de l'auteur m'avait d'abord paru paradoxale, d'autant qu'une méfiance invincible m'envahit toujours en face de ceux qui présentent leur propre conception de la vie spirituelle — si respectable qu'elle puisse être — comme l'unique chemin de la perfection. Une

(1) J. Chuzeville, *Les Mystiques Allemands du XIII[e] au XIX[e] siècle.* Paris, Grasset, 1935, in-12, 299 pp.

(2) E. Boeminghaus, S. J., *L'Ascèse des Exercices Spirituels de saint Ignace.* Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1936, in-12, 200 pp. L'ouvrage original, paru chez Herder (Freiburg i. B.), porte le titre suivant : *Die Aszese der Ignatianischen Exerzitien, Ihr Sinn und Wert im Lichte hentiyer Fragen und Bedürfnisse.*

seule chose est nécessaire : la charité que nous inspire l'Esprit, et l'Esprit souffle où il veut, les moyens qu'il possède de réaliser son œuvre dans les âmes dépassent, par leur nombre et leur diversité, les conceptions que les théologiens peuvent en acquérir, et il serait vraiment plaisant de voir des hommes essayer de mouler l'action divine selon les formes fragiles de leurs idées, ce serait une création à rebours. Par ailleurs les *Exercices* de saint Ignace peuvent paraître un instrument de perfection assez spécial, ils répondent à une intention très déterminée; peut-on les présenter, ainsi que le fait l'auteur, comme le moyen par excellence de tout progrès spirituel ?

Or il faut reconnaître que le P. Boeminghaus plaide la cause de l'extension universelle des *Exercices* avec infiniment d'habileté; il appuie, en outre, son argumentation théorique d'un appel continuel à une longue pratique du ministère des âmes. Ses conclusions méritent donc notre attention, je dirais même notre adhésion. Il montre, en effet, dans la pratique des *Exercices*, le moyen d'accomplir un acte humain pleinement délibéré, grâce auquel notre vie entière s'engage au service du Christ, dans une conversion totale aux tâches qu'exige son amour. Il est bien certain qu'un acte de ce genre, fréquemment et parfois héroïquement renouvelé, est le seul chemin qui puisse conduire réellement l'âme à une vie d'union à Dieu dans la perfection de la charité. J'estime donc pleinement et intelligemment justifiée l'affirmation de la nécessité des *Exercices* pour tous ceux qui veulent tendre à la perfection, mais il me paraît que plusieurs, comme M. Jourdain faisait de la prose, sont passés, sans le savoir, par le chemin des *Exercices* ; le P. Boeminghaus préférerait qu'ils le sachent, il a raison.

Le beau livre de J. Jaegen sur la vie mystique, dont la première édition parut en Allemagne dès 1911, vient seulement d'être traduit en français (1). Le genre littéraire auquel appartient l'ouvrage n'est pas aisé à déterminer, il tient à la fois de l'autobiographie et de l'exposé systématique, le récit de la vie intérieure de l'auteur se distribuant dans les cadres didactiques d'un traité doctrinal. Ainsi le lecteur assiste, à la

(1) J. Jaegen, *La Vie Mystique, Précis et guide.* Paris, Éd. Alsatia, 1936, in-12, XXII-253 pp.

fois, au déroulement d'une expérience spirituelle d'une haute qualité et à la réflexion d'un esprit rigoureux qui contrôle cette expérience à l'aide d'une théologie mystique fort exacte ; l'expérience personnelle vient à son tour confirmer, illustrer et préciser la doctrine. Je n'ai guère vu que chez sainte Thérèse tant de lucidité dans l'analyse d'un progrès intérieur aussi relevé. Les amateurs de contrastes noteront que l'auteur fut officier, directeur de banque et député au Landtag de Prusse. Beaucoup de questions, traitées dans l'ouvrage, seraient à signaler, mais leur examen dépasserait les limites de la présente chronique ; on n'en retiendra qu'une, à cause de l'importance qu'on y attache. Jaegen établit, avec beaucoup de fermeté, que les paroles et les visions intellectuelles, à l'exclusion des mêmes phénomènes d'ordre imaginatif, « appartiennent à l'essence de la vie mystique » (p. 52). Voilà qui est net et mérite de retenir l'attention des théologiens (1). Tout l'ouvrage apportera beaucoup de lumière aussi bien aux âmes pieuses qu'aux théoriciens de la vie spirituelle. Les uns et les autres remarqueront la place que tient dans la synthèse de Jaegen, la personne de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Russie

Que connaît de la Russie, de son caractère et de son histoire, le public cultivé ? Peu de chose assurément. Le rapide et intelligent itinéraire religieux de la conscience russe, publié par Mlle J.-N. Danzas, dans la collection « Istina », permet une suffisante orientation dans un monde qui s'est développé, en grande partie, à l'écart du nôtre (2). Le christia-

(1) Le P. A. Lemonnyer qui tenait, pour sa part, l'opinion contraire à celle exprimée par Jaegen, et estimait que les phénomènes extraordinaires n'appartiennent pas à l'ordre de la vie mystique, qui les exige pas, remarquait cependant que le rôle considérable que ces faits paraissent avoir joué dans la vie spirituelle des saints ne semble pas suffisamment reconnu de certains théologiens contemporains. Conf. A. Lemonnier, *Notre vie divine*, Éd. du Cerf, 1936, p. 223 en note.

(2) J.-N. Danzas. *L'Itinéraire religieux de la conscience russe*, Collection « Istina », 2. Juvisy, Éd. du Cerf, s. d., in-12, 135 pp.

nisme byzantin a donné aux Russes une religion dépourvue d'ossature dogmatique ferme et de cohésion hiérarchique suffisante; les valeurs de l'ordre du sentiment, jointes à un goût très vif pour la liturgie, ont prévalu chez eux, d'où le caractère toujours un peu anarchique, à notre sens, de leur recherche de l'idéal chrétien, ou même simplement humain. Plus que des divergences dogmatiques, auxquelles un petit nombre de spécialistes seraient seuls en mesure de s'attacher, des motifs de nature psychologique et politique s'opposent à une union avec l'Église; Moscou veut être une autre Rome et concevoir, à sa façon, la communion mystique entre les peuples et le bonheur de l'humanité. On peut voir dans le désir d'universalité, qui marque si fortement les initiatives les plus diverses, une sorte de nostalgie du catholicisme, un reste du vieux levain évangélique qui ne cesse de travailler l'âme de la sainte Russie.

Rome, Sainte-Sabine.

H.-D. Simonin, O. P.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).